



**Université de Montréal**

**Autonomie personnelle et socialisation : l'approche hiérarchique de Frankfurt et la critique féministe**

**Par Mathieu Baril**

**Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de  
l'obtention du grade de M.A. en philosophie  
Août, 2013

©, Mathieu Baril, 2014

**Résumé :** Ce mémoire est consacré à l'approche hiérarchique de Frankfurt, laquelle donne une explication de l'action autonome grâce à son modèle théorique à deux niveaux de désirs. Pour Frankfurt, l'action autonome est une action causée ou guidée par un désir qui est lui-même causé ou guidé par un désir de deuxième niveau, lequel est formé par un processus d'identification qui fait l'évaluation du désir de premier niveau. Dans un premier temps, j'étudie le développement de l'approche de Frankfurt afin de démontrer que celle-ci subit une modification essentielle : Frankfurt donne d'abord une explication *causale* de l'action autonome pour ensuite lui donner une explication *structurale*. Dans un deuxième temps, je m'arrête sur les différentes versions d'une critique adressée à son approche, la critique féministe de l'autonomie du processus d'identification. Dans un troisième temps, je présente une défense de l'approche de Frankfurt à l'égard de cette critique. Cette défense est fondée sur une interprétation du processus d'identification : je soutiens, à l'aide des développements du premier chapitre, que l'évaluation consiste en une évaluation de la conformité d'un désir à l'égard d'un modèle motivationnel, et que cette interprétation permet de répondre à la critique féministe précédemment traitée.

**Mots clés :** Philosophie, psychologie morale, féminisme, autonomie personnelle, socialisation, approches hiérarchiques, Harry Frankfurt.

**Abstract:** The present study is about Frankfurt's hierarchical approach, which gives an explanation of autonomous action by means of its two-level theoretical framework. According to Frankfurt, an action is autonomous when it is caused or guided by a desire that is itself caused or guided by a second-order desire, the latter being formed by a process of identification that realizes the evaluation of the first-order desire. As a first step, I study the development of Frankfurt's approach and I show that it undergoes a significant change: if Frankfurt first gives a *causal* explanation of autonomous action, he will give later on a *structural* explanation of this kind of action. As a second step, I review different versions of a critique of Frankfurt's approach made by some feminists, that is, the critique of the autonomous status of the process of identification. In the third part, I defend Frankfurt's approach regarding this critique. This defense is based on an interpretation of the process of identification: I claim, with the help of the interpretation I suggest in the first chapter, that the evaluation intrinsic to the process of identification consists in the evaluation of the conformity of a desire with a motivational model, and that this interpretation avoids the feminist critique.

**Keywords:** Philosophy, Moral Psychology, Feminism, Personal Autonomy, Socialization, Hierarchical Approaches, Harry Frankfurt.

## Table des matières

Introduction : Le concept d'autonomie et le féminisme .....	1
Chapitre 1 : L'approche hiérarchique de Frankfurt et son développement .....	7
1.1– La théorie causale de l'action libre et faite avec liberté de la volonté .....	8
1.2– La théorie structurale de l'action autonome.....	33
1.3– Conclusion .....	41
Chapitre 2 : La critique féministe de l'autonomie du processus d'identification .....	43
2.1– Dworkin et le problème de la manipulation.....	44
2.2– Thalberg et la socialisation oppressive .....	48
2.3– Friedman et le problème de la réflexion critique .....	51
2.4– Christman et la révision de la critique de Friedman .....	59
2.5– Meyers et la critique de l'autonomie des décisions .....	64
2.6– Conclusion .....	66
Chapitre 3 : L'approche de Frankfurt face à la critique féministe de l'autonomie du processus d'identification .....	68
3.1– La question de la réflexion critique .....	69
3.2– Le problème de la socialisation.....	86
3.3– Le problème de la régression .....	97
3.4– Réponses aux critiques.....	103
3.5– Conclusion .....	109
Conclusion : L'approche hiérarchique de Frankfurt comme modèle théorique pour penser l'effet de la socialisation oppressive sur l'agentivité féminine? .....	115
Bibliographie.....	120

## **Introduction : Le concept d'autonomie et le féminisme**

Le terme « autonomie » est un terme qu'on utilise peu dans la vie quotidienne. Afin d'avoir une compréhension générale de celui-ci, il est utile de commencer ce travail en spécifiant le sens qu'il peut prendre. On emploie parfois ce concept pour caractériser un peuple qui est en position de s'autogouverner, un peuple libéré de l'autorité d'un autre. Cette idée demeure fidèle à l'étymologie du terme qui signifie littéralement se donner sa propre loi – *auto-nomos* : sa propre loi. Si le concept d'autonomie peut être employé pour caractériser un peuple, il est aussi parfois employé pour caractériser les personnes. On parlera parfois de l'autonomie des personnes âgées, ou plutôt, de leur perte d'autonomie. On fait alors référence à la capacité d'accomplir certaines choses que ces personnes ont ou n'ont pas. Le terme peut aussi faire référence à la capacité à prendre ses propres décisions. Ainsi, on dira d'un adolescent qu'il est maintenant devenu autonome, ou qu'il revendique plus d'autonomie. On peut aussi parler de l'autonomie financière des adolescents ou des jeunes adultes, dans quel cas on désigne leur capacité à subvenir par eux-mêmes à leurs besoins.

Dans le domaine de la psychologie morale, le concept d'autonomie est devenu, depuis les dernières décennies, l'objet d'un grand intérêt. Dans ce champ d'étude, on considère en général qu'une personne est autonome lorsqu'elle est disposée à se donner sa propre loi à l'égard de ses motivations ou de ses désirs. Harry Frankfurt est une des figures centrales de ce domaine de l'éthique. Il introduit, avec Gerald Dworkin, une manière de penser le problème de l'autonomie grâce à son approche hiérarchique. Si, à un certain point, Frankfurt présente son approche comme une théorie de l'autonomie, celle-ci est d'abord et avant tout développée comme une théorie de la liberté. Dans son texte séminale de 1971 « Freedom of the Will and the Concept of a Person », Frankfurt propose une nouvelle façon de concevoir la liberté qui ne présenterait pas les mêmes problèmes que la théorie généralement admise. Selon celle-ci, être libre c'est être libre de faire ce qu'on veut faire – c'est être en mesure de satisfaire ses désirs. Mais, pour Frankfurt, cette façon de penser la liberté ne tiendrait pas compte du fait qu'on puisse être esclave de nos passions; elle ne tient pas compte de l'attitude qu'on adopte à l'égard de nos motivations. Frankfurt proposera alors une théorie de la liberté qui tient compte de la liberté qu'une personne peut avoir à l'égard de ses motivations, et il créera ainsi un

modèle théorique à deux niveaux de désirs. Selon cette approche, une personne agit librement lorsqu'elle agit suivant un désir (premier niveau) qu'elle désire (deuxième niveau). Frankfurt utilise le terme « liberté de la volonté » pour désigner cette forme de liberté. On considère qu'une personne qui agit avec liberté de la volonté est une personne qui est autonome, puisqu'elle est en mesure de se donner sa propre loi à l'égard de ses motivations : ses désirs supérieurs dirigent ses désirs de premier niveau.

L'autonomie est souvent pensée comme un idéal politique et personnel : on considère que les peuples ou les personnes devraient être autonomes autant que possible. Mais celui-ci, lorsqu'il concerne les personnes, a souvent été vu d'un mauvais œil par les féministes. La raison est que le concept d'autonomie est souvent associé à l'idée d'autosuffisance et d'indépendance. Certaines féministes reprochent à l'idéal d'autonomie son caractère masculiniste et individualiste, en insistant sur le fait qu'une vie humaine ne saurait être pensée sans relations avec les autres et sans cette dépendance fondamentale de toute personne à l'égard des autres<sup>1</sup>.

La nouvelle approche de l'autonomie promue par Dworkin et Frankfurt est quant à elle considérée à la fois comme un précieux outil pour penser l'agentivité féminine et à la fois comme étant incapable de rendre compte de l'effet de l'oppression sur cette agentivité<sup>2</sup>. On considère en général que les approches hiérarchiques sont purement procédurales, ou neutres à l'égard du contenu : selon ces approches, une personne est autonome si elle est mue par un désir qu'elle désire, quel que soit le contenu de ces désirs. Ces approches s'avèreraient utiles pour penser l'agentivité féminine, car elles permettraient d'intégrer dans le domaine de l'autonomie toutes conceptions de la vie bonne, incluant celles qui considèrent les relations de dépendance comme fondamentale. Ainsi, certains modes de vie, comme celui d'élever un enfant, peuvent être vus comme autonomes même s'ils ne sont pas des choix de vie autosuffisants<sup>3</sup>.

De l'autre côté, on considère que cette approche de l'autonomie est incapable de rendre compte de l'effet de l'oppression sur l'agentivité féminine. La raison serait qu'elle ne peut concevoir que certains désirs, lorsqu'ils sont influencés par des normes pernicieuses de

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Nedelsky, 1989, p. 7-9; Friedman, 1997, p. 41.

<sup>2</sup> Voir Stoljar, 1999, p. 94-5.

<sup>3</sup> Voir Friedman, 1997, p. 48; Stoljar, 1999, p. 95; et Stoljar, 2013.

socialisation, sont non autonomes, et cela, même s'ils sont endossés par des désirs de second-niveau ou s'ils sont eux-mêmes des désirs de second-niveau. L'intuition selon laquelle ces désirs ne peuvent être conçus comme autonomes est ce que Natalie Stoljar appelle l'« intuition féministe » qu'elle définit ainsi : « [the feminist intuition] claims that preferences influenced by oppressive norms of femininity cannot be autonomous »<sup>4</sup>.

Il semble qu'on ait développé, à partir d'une intuition semblable, deux séries de critiques. Une première série est présentée par les défenseurs des approches procédurales, tels que Marilyn Friedman, John Christman et Diana Meyers. Ceux-ci vont soutenir que la socialisation a un effet pernicieux, puisqu'elle déforme le processus réflexif par lequel une personne forme une préférence supérieure à l'égard de ses motivations. Selon cette critique, une femme pourrait former une préférence à l'égard d'un désir, et cela, à cause de l'influence d'un contexte social oppressif. Les conditions procédurales des approches hiérarchiques seraient alors insuffisantes pour rendre compte de l'autonomie d'une personne. Une deuxième série de critiques est développée par les défenseurs des approches substantives. Ceux-ci soutiendront que l'oppression féminine entraîne les femmes à préférer certains désirs au contenu inapproprié pour un choix de vie autonome. Le problème avec les approches de Dworkin et Frankfurt serait alors qu'elles ne posent aucune restriction sur le contenu des désirs.

Dans ce travail, j'étudierai l'approche hiérarchique de Frankfurt en particulier, et la première série de critiques, celle qui concerne le processus de formation des préférences supérieures. Ce processus est généralement conçu comme une réflexion critique, à l'issue de laquelle on adopte une certaine conception de soi. Selon cette interprétation, une personne désire être motivée d'une certaine façon après avoir réfléchi à cette motivation, et cela, parce qu'elle en conclut qu'elle se voit comme le genre de personne à être ainsi motivée. L'hypothèse de cette recherche est que cette interprétation du processus de formation des préférences supérieures est adéquate pour l'approche de Dworkin, mais qu'elle est erronée lorsqu'elle prétend saisir l'approche de Frankfurt. Puisque Frankfurt ne précise pas lui-même la nature de ce processus, ou du moins qu'il ne le fait pas de manière très explicite, je proposerai dans ce travail une nouvelle interprétation de celui-ci.

---

<sup>4</sup> Stoljar, 1999, p. 95.



Ce travail consistera donc, dans une large mesure, en un travail d'interprétation de l'approche de Frankfurt. Par conséquent, le premier intérêt de cette étude se situe au plan exégétique. De nombreux auteurs ont présenté des lectures de l'approche de Frankfurt, lesquelles diffèrent parfois de façon significative. Certains interprètes s'intéressent en particulier au concept de liberté de la volonté tel qu'il est développé en 1971<sup>5</sup>. D'autres tentent d'expliquer le développement de l'approche hiérarchique de Frankfurt<sup>6</sup>. D'autres encore cherchent à expliquer le lien entre cette approche et la théorie du dévouement<sup>7</sup> (*caring*)<sup>8</sup>, cette dernière prenant de plus en plus d'importance dans les textes de Frankfurt<sup>9</sup>. Dans cette étude, je m'arrêterai sur chacune de ces idées pour montrer le lien qui les unit, et, en ce sens, j'effectuerai un travail d'interprétation qui n'a pas de précédent.

Dans un premier temps, je démontrerai que Frankfurt donne une explication *causale* de l'action libre et faite avec liberté de la volonté (ou, ce qui revient à peu près au même, de l'action autonome<sup>10</sup>). J'irai alors dans le même sens qu'Eleonore Stump, mais en nuancant sa position. Cette interprétation me permettra d'insister sur une modification cruciale que Frankfurt effectue : il donne d'abord une explication *causale* de l'action autonome pour ensuite lui donner une explication *structurale*. Ce développement s'effectue grâce au concept de guidance (*guidance*), qui joue donc un rôle central dans la compréhension de l'approche de Frankfurt. Finalement, avec ce concept, j'expliquerai le lien entre l'approche hiérarchique de Frankfurt et la théorie du dévouement.

Cette étude présente aussi un intérêt proprement philosophique, je l'espère, dans la mesure où elle se veut une défense de l'approche de Frankfurt. Après avoir élaboré ce que je considère être une meilleure compréhension de l'approche de Frankfurt, je serai en mesure de

---

<sup>5</sup> Voir par exemple Stump, 1988.

<sup>6</sup> Voir par exemple Velleman, 2000 et 2002; et Cuypers, 2000.

<sup>7</sup> Frankfurt pose une équivalence entre « *caring* » et « *devotion* » (voir Frankfurt, 1982, p. 83). D'abord, je traduis le terme « *devotion* » par « dévouement », car le terme français « dévotion » possède une connotation religieuse qui n'est pas à propos ici. Ensuite, je propose d'utiliser le terme « dévouement » en priorité. La raison principale est la suivante : la locution « attacher de l'intérêt », qui traduit bien l'expression « *to care about* » se substantifie de manière peu élégante. Ainsi, dans leur traduction de l'ouvrage *The Reasons of Love*, Danielle Dubroca et Angelo Pavia utilisent l'expression « l'intérêt » pour traduire « *the caring* », ce qui est un choix malheureux. J'utiliserai donc les termes « dévouement » et « être dévoué à » pour désigner respectivement les termes « *caring* » et « *to care about* ».

<sup>8</sup> Voir Cuypers, 2000 et Shoemaker, 2003.

<sup>9</sup> Voir notamment le recueil de textes *Necessity, Volition, and Love* (1999).

<sup>10</sup> À des fins de clarté, le terme « action libre et faite avec liberté de la volonté » sera posé comme équivalent à celui d'« action autonome ».

défendre certaines thèses adoptées par celui-ci, et d'expliquer sa réponse à certaines objections qu'on lui a adressées. Ce texte a pour but de défendre l'approche de Frankfurt en particulier à l'égard du problème de la socialisation, qui est le sujet principal de cette étude, mais aussi à l'égard du problème connexe de la régression.

La première étape de ce travail (chapitre 1) consiste à présenter l'approche hiérarchique de Frankfurt et son développement. Je m'arrêterai d'abord sur le texte séminal « Freedom of the Will and the Concept of a Person » (1971), et aussi sur l'interprétation que présente Stump du concept de liberté de la volonté. Je démontrerai dans cette première partie que Frankfurt donne une explication causale de l'action libre et faite avec liberté de la volonté. J'étudierai ensuite la révision que Frankfurt fait de son approche hiérarchique. Cette révision débute dans le texte « The Problem of Action » (1978), et consiste en une reconceptualisation de la relation entre les désirs et l'action, ou entre les désirs supérieurs et les désirs de premier niveau. Plutôt que de penser cette relation comme une relation causale, Frankfurt concevra désormais cette relation comme une relation de guidance.

J'étudierai ensuite la critique féministe de l'autonomie du processus de formation des préférences supérieures, ou du processus d'identification, qu'on appelle la *réflexion critique*, et cela constituera la deuxième étape de ce travail (chapitre 2). Selon cette critique, le processus d'identification peut être influencé de façon externe et ainsi ne pas être autonome. Dans ce deuxième chapitre, je me pencherai sur les différentes versions de ce problème, et je tenterai de mettre en lumière les présupposés sur lesquels les auteurs qui ont écrit à ce sujet se sont basés. Je présenterai aussi l'évolution qu'on peut tracer de cette critique. Dans un premier temps, il y a la critique que Gerald Dworkin faisait de son approche elle-même. Ensuite, Irvin Thalberg vient reprendre cette critique pour l'adapter à la question de la socialisation féminine oppressive. Le pilier de ce débat, cependant, c'est l'analyse que Friedman présente des approches hiérarchiques qui est basée sur le commentaire de Thalberg. John Christman effectue aussi une contribution importante en révisant la critique de Friedman. Et finalement, je terminerai ce chapitre en étudiant les précisions qui sont présentées par Diana Meyers.

L'étape finale de ce travail (chapitre 3) consiste à examiner comment Frankfurt conçoit le processus d'identification, et de suggérer une réponse possible à ses détracteurs. Dans un premier temps, je défendrai la thèse selon laquelle, pour Frankfurt, le processus d'identification consiste en un procédé qui évalue la conformité d'un désir à l'égard d'un

modèle motivationnel, et non en un jugement normatif par lequel on adopte une conception de soi. Cette idée permettra de distinguer l'approche de Frankfurt et celle de Dworkin, et elle me permettra de soutenir que le concept de réflexion critique ne saurait saisir en quoi consiste le processus d'identification pour Frankfurt. Je déduirai alors les conséquences que cette interprétation a à l'égard du problème des influences externes et du problème de la régression. Je soutiendrai alors, comme le fait Frankfurt, que l'origine causale d'une identification effectuée par une personne n'a pas d'importance lorsque vient le temps de déterminer si le désir auquel cette personne s'identifie lui appartient. Je pourrai aussi défendre l'idée selon laquelle le concept d'identification *décisive* permet de résoudre le problème de la régression.

## Chapitre 1 : L'approche hiérarchique de Frankfurt et son développement

Ce premier chapitre présentera les grandes lignes de l'approche hiérarchique de Frankfurt, incluant la question connexe de la responsabilité morale et le problème le plus sérieux auquel son approche doit faire face, celui de la régression. Cette présentation se veut aussi une exposition de l'évolution de son approche. La modification la plus significative que Frankfurt effectue – qui n'est étrangement, à ma connaissance, jamais reconnue par les interprètes de Frankfurt – est le passage d'une explication *causale* à une explication *structurale* de l'action autonome.

La première section de ce chapitre sera consacrée à la version initiale de l'approche de Frankfurt, et en particulier à l'explication causale de l'action autonome. Cette version de son approche est principalement développée dans le texte séminal « Freedom of the Will and The Concept of a Person » (1971). Frankfurt y présente les concepts clés de son approche hiérarchique, qui perdureront malgré les développements subséquents. Dans cette première section, je m'arrêterai sur ces concepts de bases (les désirs de premier et de deuxième niveau, la volonté et les volitions de deuxième niveau), mais aussi sur les notions de liberté d'action et de liberté de la volonté, et cela, tout en discutant de certaines interprétations de ces concepts. Je m'arrêterai aussi sur la question de l'identification, celle de la responsabilité morale et celle de la régression.

Si le texte de 1971 a été vu comme un écrit qui présente une théorie de l'autonomie personnelle, il manifeste cependant une préoccupation pour les concepts de personne et de liberté de la volonté, plutôt que pour le concept d'autonomie. Une des fins de ce texte est de faire la distinction entre une personne, qui a la capacité de jouir de la liberté de la volonté, et un animal ou un « sanfiche » (*wanton*). Disons brièvement qu'un sanfiche ne possède pas une telle capacité parce qu'il ne forme pas de *volitions de second-niveau*<sup>11</sup>. Le concept de volition de second-niveau sert alors de critère pour déterminer si un individu est une personne ou non.

---

<sup>11</sup> Les sanfiches sont définis comme des individus qui peuvent avoir des désirs de deuxième niveau, mais qui n'ont pas de volitions de deuxième niveau : « I shall use the term 'wanton' to refer to agents who have first-order desires but who are not persons because, whether or not they have desires of the second order, they have no second-order volitions. » (Frankfurt, 1971, p. 16) Ce qui est caractéristique des sanfiches c'est qu'ils sont indifférents à l'égard de leur volonté. Nous reviendrons à ces idées.

Puisque Frankfurt développe, dans ce texte, une théorie de la liberté de la volonté et de la personne, et qu'il ne fait jamais mention du terme « autonomie », on comprendra que ce sont les interprètes de Frankfurt qui y ont vu une théorie de l'autonomie personnelle. Mais les travaux subséquents de Frankfurt vont confirmer cette lecture. Dans ces écrits, Frankfurt utilisera le concept d'autonomie pour désigner un phénomène qui est dans une large mesure similaire à celui précédemment appelé « liberté de la volonté ».

La deuxième section de ce premier chapitre sera consacrée à la révision qu'effectue Frankfurt de son approche hiérarchique. Dans un premier temps, je m'arrêterai sur la théorie structurale de l'action – qui ne doit pas être confondue avec l'action *autonome* –, qui est présentée par Frankfurt dans son texte « The Problem of Action » (1978). Je préciserai pourquoi, selon Frankfurt, cette théorie est plus adéquate pour expliquer l'action que ne le serait une approche causale. Dans un deuxième temps, j'aborderai la question de l'action *autonome* qui est aussi expliquée en termes structurels. Et finalement, je m'arrêterai sur la notion d'identification complète (*wholehearted*) qui est développée dans le texte « Identification and Wholeheartedness » (1987) et qui sert à résoudre le problème de la régression.

### 1.1– La théorie causale de l'action libre et faite avec liberté de la volonté

Cette première section focalisera dans une large mesure sur le texte de 1971 « Freedom of the Will and the Concept of a Person ». Les premières sous-sections seront consacrées aux notions de base à partir desquelles seront élaborés les concepts de liberté d'action et de liberté de la volonté : les désirs de premier et de deuxième niveau, la volonté et les volitions de deuxième niveau. Je présenterai une interprétation du concept de volonté : je soutiendrai que la volonté, qui est un désir effectif de X (où X est une action comme manger, fumer, travailler, etc.), produit une action qui n'est pas nécessairement l'action de X. Ensuite, je défendrai l'idée selon laquelle les volitions de deuxième niveau, qui sont, tel que l'affirme Frankfurt, des désirs de second niveau de faire d'un désir sa volonté, *ne sont pas* des désirs effectifs de second niveau. De plus, je soutiendrai que lorsqu'un désir de second niveau est effectif, il produit le désir de X sans nécessairement produire la volonté de X.

Ensuite, je m'arrêterai sur les concepts de liberté d'action et de liberté de la volonté. Le concept de liberté de la volonté est particulièrement important, autant dans le texte de

Frankfurt que pour ses commentateurs. Pour cette raison, je m'attarderai longuement sur cette notion pour la préciser en détail. Je discuterai en particulier l'interprétation d'Eleonore Stump, qui donne une explication causale de la liberté de la volonté. Nous verrons que Frankfurt donne en effet une explication causale, mais non pas de la liberté de la volonté elle-même : il donne une explication causale de *l'action faite avec liberté de la volonté*, ce qui est équivalent à *jouir* de la liberté de la volonté. Je nuancerai donc une première fois la thèse de Stump en distinguant la possession de la liberté, son exercice et le fait d'en jouir. Une seconde nuance sera faite concernant l'interprétation de Stump et elle concerne l'existence de deux formes de liberté d'action et de deux formes de liberté de la volonté.

Les idées avancées dans cette section seront dans une large mesure tirées d'analyses textuelles. Mais une autre stratégie a parfois été employée. Frankfurt conçoit la liberté de la volonté de manière analogue à la liberté d'action : « It seems to me both natural and useful to construe the question of whether a person's will is free in close analogy to the question of whether an agent enjoys freedom of action. »<sup>12</sup> Il faut aussi ajouter que la liberté d'action est conceptualisée en termes d'états conatifs de premier niveau, et que la liberté de la volonté est conceptualisée en termes d'états conatifs de deuxième niveau. La seconde stratégie employée a été d'étendre l'analogie entre la liberté d'action et la liberté de la volonté aux états conatifs de premier niveau et de deuxième niveau en général<sup>13</sup>.

Je finirai cette section en traitant la question de la responsabilité morale et le problème de la régression. De plus, je présenterai une révision qui est effectuée dans le texte « Identification and Externality » (1975) et qui concerne la notion d'identification.

### 1.1.1– Les concepts de base

#### a) Les désirs de premier et de deuxième niveau

Plongeons dès à présent dans le texte de 1971. Frankfurt introduit d'abord deux concepts qui seront fondamentaux pour la suite des choses : les désirs de premier niveau et les désirs de second niveau. Ces deux concepts sont peu problématiques et l'on s'entend

---

<sup>12</sup> Frankfurt, 1971, p. 20.

<sup>13</sup> Cette stratégie est souvent utilisée par les interprètes de Frankfurt sans toujours être reconnue comme telle. Nous verrons que cela peut parfois poser problème, notamment lorsqu'on pense les volitions de second-niveau comme étant analogues à la volonté.

généralement sur la même définition. Les désirs de premier niveau sont des motivations qui nous (les êtres humains et les animaux) poussent à accomplir certaines choses. Ces désirs ont pour objet une certaine action<sup>14</sup>. Mais tous les désirs ne seraient pas de ce type. Frankfurt émet l'hypothèse qu'il existe aussi des désirs de désirer faire certaines choses. Ces désirs seraient des désirs de second niveau, c'est-à-dire des désirs qui ont pour objet un autre désir. Frankfurt soutient que ces désirs manifestent une certaine capacité – la capacité réflexive d'auto-évaluation : « the capacity for reflective self-evaluation [...] is manifested in the formation of second-order desires »<sup>15</sup>.

Cette distinction entre les deux niveaux de désirs peut être illustrée à l'aide de l'exemple du fumeur de cigarettes. Les fumeurs ont généralement un désir de fumer la cigarette. Selon Frankfurt, un fumeur pourrait aussi former une attitude à l'égard de ce désir de premier niveau : il pourrait, par exemple, former le désir de ne plus être motivé à fumer la cigarette.

#### b) La volonté

Frankfurt introduit ensuite deux concepts qui sont des sous-catégories des désirs de premier et de deuxième niveau : respectivement, le concept de volonté et celui de volition de second niveau. On s'entend généralement pour dire que, pour Frankfurt, la volonté est un désir qui motive une action accomplie ou une action qui sera accomplie. Cette idée est explicite dans le texte de Frankfurt : « To identify an agent's will is either to identify the desire (or desires) by which he is motivated in some action he performs or to identify the desire (or desires) by which he will or would be motivated when or if he acts »<sup>16</sup>. La volonté est donc un désir effectif comme Frankfurt l'appelle, et non pas seulement une simple inclination.

On a dit que la volonté est un désir qui motive l'action. Mais quelle action ? Une première façon de comprendre cette idée, qui est celle qu'on semble généralement reconnaître, est la suivante : le désir de X (où X, rappelons-le, est une action comme manger, fumer, ou travailler) est effectif lorsque l'action de X est accomplie. La volonté serait ainsi un désir

---

<sup>14</sup> Frankfurt, 1971, p. 13 : « Consider first those statements of the form 'A wants to X' which identify first-order desires – that is, statements in which the term 'to X' refers to an action. »

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 14.

satisfait<sup>17</sup>. Lorsqu'un désir effectif est un désir satisfait, on dira que ce désir produit *directement* l'action désirée. Mais penser ainsi l'effectivité, ce serait faire de toutes actions produites par la volonté des manifestations de liberté d'action – nous reviendrons à cette idée. Il semble alors peu attrayant de conceptualiser les choses ainsi. Il faudrait faire place à la possibilité qu'un désir soit effectif sans qu'il ne soit satisfait.

Une deuxième façon de comprendre le concept de désir effectif serait la suivante : un désir de X est effectif lorsqu'il motive (ou lorsqu'il motivera) une action qui n'est pas nécessairement l'action de X, mais une action qui vise l'accomplissement de celle-ci. On dira alors qu'un désir effectif de X est un désir qui motive une personne à *prendre les mesures*<sup>18</sup> pour accomplir l'action de X. Un désir qui est effectif en ce sens, et qui conduit avec succès à l'accomplissement de l'action de X, produit *indirectement* l'action désirée. Par exemple, un fumeur, qui a un désir effectif de fumer la cigarette, peut être conduit à produire certaines mesures visant l'accomplissement de l'action de fumer, comme par exemple celle de prendre un paquet de cigarettes de ses poches, de porter une cigarette à sa bouche et de l'allumer. Si le fumeur parvient à fumer, alors il aura produit indirectement l'action désirée. Mais produire de telles mesures ne garantit pas que l'action voulue soit accomplie et donc que le désir effectif soit un désir satisfait.

### c) Les volitions de deuxième niveau

Au second niveau, Frankfurt fait une distinction similaire à celle entre les désirs et la volonté : il distingue les désirs de second niveau et les volitions de second niveau. Les désirs de second niveau sont des désirs d'être motivé d'une certaine façon, alors que les volitions de

---

<sup>17</sup> Ici, j'emploie le terme « désir satisfait » simplement pour désigner un désir qui produit l'action désirée. C'est aussi en ce sens que Frankfurt semble employer ce terme. Nous reviendrons à cela un peu plus loin. Avec cette définition de la satisfaction, il faut donc exclure l'idée selon laquelle un désir de manger (par exemple) est satisfait lorsqu'on a *suffisamment* mangé. En ce sens, la satisfaction serait quelque chose comme la production d'une séquence d'actions désirées, et non seulement d'une action, laquelle diminuerait en quelque sorte la force du désir.

<sup>18</sup> Je tire cette formule d'un passage du texte de Frankfurt où celui-ci discute le cas du toxicomane volontaire. Frankfurt dira : « If the grip of his addiction should somehow weaken, he would do whatever he could to reinstate it; if his desire for the drug should begin to fade, he would *take steps* to renew its intensity » (Frankfurt, 1971, p. 24 (mes italiques)). Ce que je comprends de cette citation, c'est que le toxicomane *prendra des mesures* pour obtenir la volonté qu'il désire grâce à la force motivationnelle d'un désir de second niveau qui ne peut produire directement la volonté désirée. Si un désir de second niveau peut motiver un individu à prendre des mesures pour obtenir la volonté qu'il désire, alors il serait sensé de dire qu'un désir de premier niveau peut aussi motiver un individu à prendre des mesures pour accomplir l'action qu'il désire accomplir.



second niveau sont des désirs de faire d'une certaine motivation sa volonté. Cette idée est explicite dans le texte de Frankfurt : « Someone has desire of the second order either when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will. In situations of the later kind, I shall call his second-order desires "second-order volitions" »<sup>19</sup>. Par exemple, lorsqu'une personne a une volition de désirer ne plus fumer cela signifie, non seulement qu'elle désire être motivée à ne plus fumer, mais qu'elle voudrait que cette motivation soit sa volonté ou qu'elle la pousse à l'action.

L'individu qui a des volitions de second niveau, et donc qui désire qu'une de ses motivations soit sa volonté plutôt qu'une autre, démontre qu'il n'est pas indifférent à l'égard de cette volonté et de son action. C'est ce qui fait qu'il serait ce que Frankfurt appelle une « personne ». Ce dernier soutient en effet ce qui suit : « it is having second-order volitions, and not having second order desires generally, that I regard as essential to being a person »<sup>20</sup>. À l'opposé, un individu qui n'aurait pas de volitions de second niveau, et qui serait indifférent à l'égard de sa volonté, serait ce que Frankfurt appelle un « sanfiche » (*wanton*).

Une certaine interprétation des volitions de second niveau est parfois présentée : on soutient que ces volitions sont des désirs de deuxième niveau qui sont effectifs. Cette idée, qui n'est pas explicite dans le texte de Frankfurt, est affirmée par certains interprètes le plus souvent sans justification. Marilyn Friedman semble adhérer à cette idée lorsqu'elle discute du critère nécessaire pour appartenir à la catégorie des personnes :

Harry Frankfurt introduced the conception [the split-level conception of the self] in his famous 1971 paper, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," where he identified freedom and personhood with the having of effective "second-order" desires, that is, desires to be motivated (or not) by this or that "first-order" desire<sup>21</sup>.

Stump parle aussi de désirs effectifs de second niveau pour désigner les volitions de ce niveau : « a second-order desire constitutes a second-order volition only if it is an effective desire and the agent has a first-order volition corresponding to it »<sup>22</sup>. Mais Stump précise qu'il s'agit

---

<sup>19</sup> Frankfurt, 1971, p. 15.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>21</sup> Friedman, 1986, p. 19. Il est évident que Friedman réfère aux volitions de second niveau lorsqu'elle parle du critère pour appartenir à la catégorie des personnes. Mais ce qui est plutôt étrange avec l'affirmation de Friedman, c'est l'explication qu'elle donne ensuite de ces désirs effectifs de second niveau : ceux-ci seraient des désirs d'être motivé d'une certaine façon, ce qui n'implique pas nécessairement qu'ils soient des désirs de faire d'un désir de premier niveau sa volonté.

<sup>22</sup> Stump, 1988, p. 400-401.

d'une révision de l'approche de Frankfurt. Cette définition des volitions de second niveau ne serait pas compatible avec la définition donnée explicitement par Frankfurt – d'où le besoin de parler d'une révision. On peut dégager deux raisons qui rendent cette association problématique pour Stump.

La première raison qu'on peut dégager de son texte<sup>23</sup> est que le concept de volition de second niveau, tel que défini par Frankfurt, n'a pas la même extension que le concept de volition de second niveau conçu comme un désir effectif de cet ordre. Prenons le cas du toxicomane involontaire, qui désire voir son désir de ne plus consommer devenir sa volonté. Par hypothèse, il n'obtient pas la volonté qu'il désire. Selon la définition de Frankfurt, ce toxicomane aurait une volition de second niveau, puisqu'il désire que son désir de ne plus consommer soit sa volonté. Mais, selon la définition de Stump, il n'aurait pas de volition de second niveau parce qu'il n'obtient pas la volonté qu'il désire<sup>24</sup>. Ces deux définitions du concept de volition de second niveau mènent donc à des verdicts différents concernant le cas du toxicomane involontaire.

L'argument de Stump repose sur l'idée selon laquelle un désir de second niveau qui est effectif conduit nécessairement à l'obtention de la volonté désirée. À mon avis, cette idée est erronée, puisqu'on doit distinguer l'effectivité d'un désir et la satisfaction de ce désir. Une personne ayant un désir effectif de second niveau pourrait seulement prendre certaines mesures pour avoir la volonté qu'elle désire, et cela, sans nécessairement obtenir la volonté désirée<sup>25</sup>. Le toxicomane involontaire pourrait alors avoir une volition de second niveau de voir son désir de ne plus consommer devenir sa volonté, et cette volition pourrait aussi être un désir effectif parce qu'elle le pousserait à prendre des mesures pour avoir la volonté désirée, et cela, sans qu'il ne parvienne à obtenir la volonté de ne plus consommer.

---

<sup>23</sup> Je réfère à son texte « Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will » (Stump, 1988).

<sup>24</sup> Voir Stump, 1988, p. 400-401.

<sup>25</sup> Stump appuie l'interprétation selon laquelle un désir effectif de second niveau peut produire directement ou indirectement la volonté désirée. Elle affirme en effet ce qui suit au sujet de la personne qui a la liberté de la volonté: « his second-order volitions have, directly or indirectly, produced his first-order volitions » (Stump, 1988, p. 397). C'est avec l'idée de production indirecte qu'on peut soutenir qu'un désir de second niveau est effectif sans nécessairement conduire à l'obtention de la volonté désirée. Pour une raison que j'ignore, Stump n'effectue pas la même inférence, puisqu'elle considère qu'un désir de deuxième niveau qui est effectif est un désir qui conduit nécessairement à obtenir la volonté désirée : « a second-order desire constitutes a second-order volition only if it is an effective desire and the agent has a first-order volition corresponding to it » (*Ibid.*, p. 401).

Si on ne peut définir les volitions de second niveau comme des désirs effectifs de second niveau – du moins, sans réviser la signification de ces volitions –, c’est pour une autre raison que Stump reconnaît aussi<sup>26</sup> : on peut avoir deux volitions de second niveau à un même moment, mais on ne saurait avoir deux désirs effectifs de second niveau au même moment. Frankfurt reconnaîtra plus tard un certain état qu’il appelle l’*ambivalence* qui est caractérisé par le fait qu’une personne forme deux volitions de second niveau<sup>27</sup> : elle désire à la fois qu’un certain désir soit sa volonté et qu’il ne le soit pas. Cette personne a donc deux volitions de second niveau qui sont opposées. Si les volitions de second niveau étaient pensées comme des désirs effectifs, on ferait alors face au problème que son désir de deuxième niveau serait à la fois effectif et non effectif, ce qui conduit à une impossibilité.

Maintenant, deux solutions se présentent : soit on rejette l’idée selon laquelle les volitions de deuxième niveau sont des désirs effectifs, soit on révisé la définition de Frankfurt (ce qui implique qu’on abandonne cette définition). Stump opte pour cette deuxième possibilité. Mais cette avenue présente certains problèmes conceptuels – et, qui plus est, on peut douter qu’elle s’avère véritablement utile. Stump définit une volition de deuxième niveau comme un désir de deuxième niveau qui conduit à l’obtention de la volonté désirée. En ce sens, le toxicomane involontaire, qui désire voir son désir de ne plus consommer devenir sa volonté, n’a pas une volition de second niveau :

On this usage, the reformed addict has a second-order volition not to have the desire for heroin be his will, but the unwilling addict who succumbs to his addiction does not. He has a second-order desire not to have the desire for heroin be his will; but because the second-order desire is not an effective desire, it does not constitute a second-order volition<sup>28</sup>.

Cette interprétation est problématique lorsqu’on dit qu’une personne est un individu qui a des volitions de second niveau. Selon l’interprétation de Stump, il faudrait alors dire que le toxicomane involontaire n’est pas une personne, ou réviser le concept de personne.

En reprenant la distinction entre un désir effectif et un désir satisfait, on peut évidemment éviter ce problème. Avec cette distinction, on peut définir les personnes comme des individus qui ont des désirs effectifs de second niveau tout en incluant dans la catégorie des personnes le toxicomane involontaire ou toute personne qui n’obtient pas la volonté

---

<sup>26</sup> Voir Stump, E. (1988), « Hardening of the Heart, and Frankfurt’s Concept of Free Will », p. 400-401.

<sup>27</sup> Voir Frankfurt, H. (1987), « Identification and Wholeheartedness », p.159-176.

<sup>28</sup> Stump, E. (1988), « Hardening of the Heart, and Frankfurt’s Concept of Free Will », p. 401.

qu'elle désire. Mais cela pose un autre problème conceptuel. Ce qui est crucial avec le concept de personne tel que défini par Frankfurt, c'est qu'il désigne des individus qui ne sont pas indifférents à l'égard de leur volonté ou de leurs actions – et c'est d'ailleurs ce qui les rend responsables de leurs actions. En définissant les volitions de second niveau comme des désirs effectifs, il n'est pas sûr qu'un individu qui forme de telles volitions manifeste une préoccupation pour sa volonté ou son action : un désir de second niveau pourrait devenir une volition de second niveau seulement à cause de sa force. Il semble alors que concevoir les volitions de second niveau comme des désirs effectifs implique qu'on doive réviser le concept de personne, et cela, même avec la distinction entre l'effectivité et la satisfaction d'un désir.

À mon avis, il faut alors simplement abandonner cette définition des volitions de second niveau. Mais, même si l'on refuse de définir les volitions de second niveau comme des désirs effectifs, on peut quand même poser l'existence des désirs effectifs de second niveau – et ce concept s'avère même utile pour la compréhension de l'approche de Frankfurt. J'ai distingué plus tôt l'effectivité et la satisfaction d'un désir. Ce qu'on peut alors dire, c'est qu'un désir de deuxième niveau qui est effectif conduit quelqu'un à prendre les mesures pour avoir la volonté qu'il désire (production indirecte), ou qu'il le conduit à avoir la volonté qu'il désire (production directe). Dans ce dernier cas, un désir de deuxième niveau qui est effectif est un désir satisfait.

On peut illustrer ces distinctions avec l'exemple du fumeur de cigarettes. Le fumeur de cigarettes a une volition lorsqu'il forme, par exemple, le désir de ne plus désirer fumer et qu'il souhaite que sa motivation de premier niveau soit sa volonté. On peut aussi dire que son désir de second niveau de ne plus désirer fumer est effectif lorsqu'il prend certaines mesures pour ne plus avoir sa motivation de premier niveau (par exemple, il va au magasin s'acheter un substitut nicotinique), ou que son désir de deuxième niveau lui permet directement de ne plus avoir le désir de fumer.

#### d) L'identification

À ce moment du développement de sa théorie, Frankfurt intègre le concept d'identification. Il affirme que, lorsqu'une personne forme une volition de second niveau, elle s'identifie « à travers » cette volition au désir qui en est l'objet. En discutant le cas du toxicomane

involontaire, Frankfurt affirme ce qui suit : « The unwilling addict identifies himself, however, through the formation of a second order volition, with one rather than with the other of his conflicting first-order desires<sup>29</sup> ». Il semble alors que, dans ce texte<sup>30</sup>, Frankfurt soutienne que la formation des volitions de second niveau implique l'identification au désir sur lequel ces volitions portent.

### 1.1.2– La liberté d'action et la liberté de la volonté

Dans son texte de 1971, Frankfurt utilise l'expression « liberté de la volonté » pour désigner un phénomène qui sera compris comme étant celui de l'autonomie. Ce concept aura alors une influence considérable, et il deviendra un incontournable pour les penseurs qui s'intéressent à ce phénomène. Pour cette raison, il importe qu'on s'arrête longuement sur ce concept pour le préciser en détail.

On soutient souvent que, pour qu'une personne ait la liberté de la volonté, elle doit obtenir une correspondance entre sa volonté et ses volitions de second niveau. Irving Thalberg va dans ce sens lorsqu'il soutient que la liberté de la volonté est une « situation harmonieuse » où une volonté est acceptée par une volition de second niveau<sup>31</sup>. Il dira que pour avoir la liberté de la volonté, il faut simplement avoir un désir qui approuve le désir qui nous motive effectivement :

According to Frankfurt, an agent has “freedom of the will”, over and above freedom of action, when the agent has a “second-order desire”: the desire, namely that the particular ground-level desire on which he is presently acting should be “the desire that moves him effectively to act”<sup>32</sup>.

On ajoute parfois que cet accord doit être *causé* par les volitions de deuxième niveau de la personne, c'est-à-dire que ces volitions doivent produire la volonté désirée. Cette dernière interprétation est défendue notamment par Stump<sup>33</sup>. Elle soutient ce qui suit :

---

<sup>29</sup> Frankfurt, 1971, p. 13.

<sup>30</sup> Cette thèse sera révisée notamment dans le texte « Identification and Externality » (voir Frankfurt, 1976).

<sup>31</sup> Thalberg, 1985, p. 24.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>33</sup> Susan Wolf soutient une idée à peu près similaire (mais elle n'affirme pas que la production de la volonté par les volitions de second niveau est une condition à la liberté de la volonté elle-même – ce qui s'avère plus juste) : « The deep-self view offers an answer to this transformed fear of determinism, for it allows us to distinguish cases in which desires are determined by forces foreign to oneself from desires which are determined by one's self – by one's 'real,' or second-order desiring, or valuing, or deep self, that is » (Wolf, 1987, p. 51).

On Frankfurt's view, in order to have freedom of will, an individual must meet the following conditions: (...) (3) he has the first-order volitions he has *because* of his second-order volitions (that is, his second-order volitions have, directly or indirectly, produced his first-order volitions; and if his second-order volitions had been different, he would have had different first-order volitions)<sup>34</sup>.

Pour appuyer ces interprétations, on mentionne souvent un certain passage du texte de Frankfurt, où celui-ci parle d'une « conformité » et d'un « désaccord » entre les volitions de second niveau et la volonté d'une personne :

It is in securing the conformity of his will to his second-order volitions, then, that a person exercises freedom of the will. And it is in the discrepancy between his will and his second-order volitions, or his awareness that their coincidence is not his own doing but only a happy chance, that a person who does not have freedom feels its lack<sup>35</sup>.

De plus, on semble tirer la deuxième interprétation du cas considéré par Frankfurt, celui de la personne qui n'a pas de liberté de la volonté, mais qui obtient malgré tout une adéquation entre sa volonté et ses volitions de deuxième niveau, sans que cette adéquation soit sa propre réalisation. Selon la deuxième interprétation, cette personne n'aurait pas de liberté de la volonté *parce qu'elle n'a pas elle-même produit sa volonté par le moyen de ses volitions de second niveau*. En spécifiant de façon méticuleuse les concepts employés par Frankfurt, nous verrons que cette citation ne supporte aucune des deux interprétations ici présentées. Une étape importante dans l'analyse du concept de liberté de la volonté – ou, devrait-on dire, de *l'action faite avec liberté de la volonté* – sera donc l'étude de cette citation.

Mais, si cette citation ne supporte pas la deuxième interprétation, celle-ci est néanmoins dans la bonne voie – spécifions que cela est vrai concernant la théorie de Frankfurt de 1971. Il faut en effet penser la relation entre les volitions de second niveau et la volonté comme une relation causale. Mais il faut préciser que ce n'est pas la liberté de la volonté qui a une explication causale, mais bien *l'action faite avec liberté de la volonté*.

Dans ce qui suit, je nuancerai l'interprétation de Stump à l'égard de deux autres points. Son interprétation (comme plusieurs autres sur lesquelles je ne m'arrêterai pas) confond *avoir* la liberté de la volonté et *exercer* cette liberté et en *jouir*, ainsi que deux formes de liberté de la volonté. Ayant rectifié ces idées, nous verrons notamment que le toxicomane volontaire, qui,

---

<sup>34</sup> Stump, 1988, p. 396-397.

<sup>35</sup> Frankfurt, 1971, p. 20-21.

selon l'interprétation de Stump, ne saurait être considéré comme ayant la liberté de la volonté, possède en fait cette liberté sous une certaine forme.

Mais, avant d'aborder ces idées, il importe avant tout d'étudier le concept de liberté d'action qui va guider notre analyse du concept de liberté de la volonté. En effet, Frankfurt conceptualise la liberté de la volonté de façon analogue à la liberté d'action et il présente explicitement cette méthode<sup>36</sup>.

#### a) La liberté d'action

La liberté d'action référerait à une dimension de l'expérience humaine qui est celle de la liberté telle qu'on la comprend généralement. Frankfurt définit ainsi la liberté d'action : « freedom of action is (roughly, at least) the freedom to do what one wants to do<sup>37</sup> ». Frankfurt dit aussi qu'être libre d'agir, c'est être « en position de traduire ses désirs de premier niveau en actions<sup>38</sup> ». Être libre d'agir, c'est donc être libre ou être en position de faire ce qu'on désire faire. Cette définition est circulaire et équivoque.

Avant d'expliquer cela, notons d'abord que cette définition est très similaire à celle des désirs effectifs ou de la volonté : un désir effectif, disait-on, est un désir qui conduit à l'action. Je précisais que cette action est, soit l'action désirée (production directe), soit une action qui vise l'accomplissement de l'action désirée sans nécessairement la produire (lorsque l'action désirée est produite, on parlera de production indirecte). Notons qu'avec la définition de la liberté d'action, et particulièrement la première version, Frankfurt précise clairement l'action dont il est question : l'objet du désir. Être libre d'agir, c'est être libre de faire *ce qu'on désire faire*. La même idée peut être dégagée de la seconde version. Nous disions qu'être libre d'agir, c'est être en position de *traduire* un désir en action. Lorsqu'on traduit un texte, on tente de lui donner une signification équivalente dans une autre langue. La métaphore de la traduction suggère alors que traduire en action un désir de X devrait être équivalent, pour un bon traducteur, à traduire ce désir de X en l'action de X. Si Frankfurt mentionne clairement l'action qui est ici en question, ce n'était pas le cas avec sa définition des désirs effectifs. Frankfurt ne précisait pas, en définissant la volonté, quelle action était produite. Je déduisais de cela que

---

<sup>36</sup> Voir Frankfurt, 1971, p. 20.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 20 (ma traduction).

l'action produite n'était pas nécessairement l'action désirée. Cette divergence entre le traitement du concept de désir effectif et le traitement du concept de liberté d'action suggère que la notion d'action libre ne saurait avoir la même extension que celle d'action produite par un désir effectif.

Je disais que la définition de la liberté d'action est équivoque. Frankfurt donne en effet deux significations au concept de liberté d'action. Premièrement, une personne est libre d'agir si elle est dans une position où elle peut traduire en action un désir qu'elle a à un moment donné. En ce sens, le non-fumeur qui prend l'avion, et qui n'a qu'un seul désir, celui de lire son livre, est libre d'agir s'il est dans une position où il peut traduire ce désir en action. Mais Frankfurt conçoit aussi la liberté d'action de façon plus exigeante. Prenons le cas de l'animal qui est libre de courir. Frankfurt affirme qu'il est libre de courir parce qu'il est libre de courir dans *n'importe quelle* direction qu'il désire<sup>39</sup>, et non pas seulement parce qu'il est dans une position où il peut traduire en action un désir spécifique de courir. Il est libre de courir parce qu'il peut traduire en action n'importe quel désir de courir qu'il pourrait avoir (le désir de courir en rond dans le champ ou celui de courir en direction d'une grange, par exemple). Ce qui est en question ici, ce sont les possibilités d'action de l'animal : l'animal libre de courir a la possibilité de réaliser n'importe quelle action de courir qu'il pourrait désirer. « Être dans une position de traduire ses désirs en actions » signifie, dans un deuxième temps, pouvoir traduire en action n'importe quel désir qu'on pourrait avoir. En ce sens, le non-fumeur qui prend l'avion, et qui n'a qu'un seul désir, celui de lire son livre, n'est pas libre. Il n'est pas libre parce qu'il ne peut fumer (par exemple), il ne peut traduire en action un désir de fumer qu'il pourrait avoir.

Frankfurt présente le plus clairement cette distinction dans ce passage : « It is a mistake, however, to believe that someone acts freely only when he is free to do whatever he wants... Suppose that a person has done what he wanted to do, that he did it because he wanted to do it... Then he did it freely<sup>40</sup> ». Frankfurt y affirme qu'une personne agit librement non seulement lorsqu'elle est libre de faire tout ce qu'elle pourrait désirer, mais aussi lorsqu'elle fait ce qu'elle désire. Cette citation se présente comme une réfutation du principe de

---

<sup>39</sup> Voir Frankfurt, 1971, p. 20.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 24.



possibilités alternatives<sup>41</sup>. Ce que Frankfurt affirme, c'est qu'une personne a agi librement lorsqu'elle avait le désir d'agir ainsi (et qu'elle a agi à cause de ce désir), ce qui n'implique pas qu'elle avait la possibilité de faire n'importe quoi ou qu'elle avait la possibilité de faire autre chose. Alors, une personne peut avoir agi librement même si elle n'avait pas de possibilités alternatives d'action. On retrouve donc la distinction entre les deux formes de liberté d'action : être libre d'agir, c'est, soit être libre de faire ce qu'on désire faire (à un moment), soit être libre de faire tout ce qu'on pourrait désirer faire.

La définition de la liberté d'action est aussi circulaire et il importe de le noter : on définit la liberté en termes de liberté. Nous disions qu'être libre d'agir, c'est *être libre* de faire ce qu'on désire faire. On peut donc dire que Frankfurt ne donne pas de définition de la liberté, mais seulement qu'il spécifie quel type de liberté est la liberté d'action. Frankfurt semble alors laisser ouverte la possibilité de traiter son concept de liberté de différentes manières. Avoir la liberté d'agir pourrait signifier *avoir la capacité* de faire ce qu'on désire faire. Par exemple, quelqu'un est libre d'agir lorsqu'il a la capacité de jouer la Symphonie n° 5 de Beethoven et que c'est ce qu'il veut faire. Avoir la liberté d'agir pourrait aussi signifier *être autorisé* à faire ce qu'on veut faire. Quelqu'un n'est pas libre d'agir s'il désire fumer et qu'on lui interdit de fumer (s'il est dans un avion par exemple).

Si être libre d'agir, c'est *être libre* de faire ce qu'on veut faire, ce n'est donc pas *faire* ce qu'on veut faire : un individu qui est libre d'agir ne traduit pas nécessairement ses désirs en action. Il faut distinguer le fait d'*avoir* une liberté d'action et le fait d'en *jouir*, c'est-à-dire le fait de produire l'action désirée ou de satisfaire son désir. On peut aussi distinguer l'*exercice* de la liberté d'action qui consiste à produire des mesures qui conduiront à l'accomplissement

---

<sup>41</sup> Il est reconnu que Frankfurt se veut un critique du principe de possibilités alternatives. Selon ce principe, une personne est responsable de son action seulement si elle avait pu faire autrement (Frankfurt, 1969, p. 1). Frankfurt soutient en effet que ce principe est faux : une personne qui n'a pas de possibilités alternatives peut quand même être considérée comme étant responsable de son action (*Ibid.*). De bonnes raisons me laissent croire que cette critique du principe de possibilités alternatives s'applique aussi au concept de liberté – incluant la liberté de la volonté –, et que Frankfurt soutient donc qu'une personne peut être libre sans avoir de possibilités alternatives. Frankfurt affirmera explicitement dans son texte de 1978 qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des possibilités alternatives pour être considéré libre (ici, Frankfurt parle de liberté d'action) : « It is widely accepted that a person acts freely only if he could have acted otherwise. Apparent counterexamples to this principle – 'the principle of alternates possibilities' – are provided, however, by cases that involve a certain kind of overdetermination. In these cases a person performs an action entirely for his own reasons, which inclines us to regard him as having performed it freely; but he would otherwise have been caused to perform it by forces alien to his will, so that he cannot actually avoid acting as he does » (Frankfurt, 1978, p. 75). De plus, cet extrait fait explicitement référence au texte de 1971, ce qui nous laisse croire que le propos de Frankfurt dans ce texte de 1971 est qu'on puisse avoir la liberté d'action sans qu'on ait la possibilité d'agir autrement.

de l'action désirée<sup>42</sup>. Notons qu'exercer de façon directe sa liberté d'action est équivalent à jouir de cette liberté.

## b) La liberté de la volonté

Le concept de liberté de la volonté est construit de manière analogue au concept de liberté d'action. Si être libre d'agir, c'est être libre de traduire ses désirs de premier niveau en actions, c'est-à-dire être libre de satisfaire ses désirs de premier niveau, alors la liberté de la volonté concerne la satisfaction des volitions de second niveau. Avoir la liberté de la volonté, c'est être libre d'obtenir, directement ou indirectement, la volonté désirée<sup>43</sup>.

Frankfurt donne deux significations au concept de liberté de la volonté, comme il le faisait avec le concept de liberté d'action. Ainsi, deux formes de liberté de la volonté peuvent être distinguées : la liberté de la volonté et la liberté de la volonté *propre* d'une personne. Ces formules ne sont pas privilégiées par Frankfurt qui préfère qualifier la volonté elle-même lorsqu'il discute ces formes de liberté : il distingue la volonté libre d'une personne (*her free will*) et la volonté *propre* libre d'une personne (*her own free will*)<sup>44</sup>. D'abord, que signifie la « volonté *propre* » d'une personne ? Dans son texte de 1971, Frankfurt fait une distinction entre deux états conatifs d'une personne : son désir (ou sa volonté) et son *propre* désir (ou sa *propre* volonté)<sup>45</sup>. Dans un texte plus récent, « Identification and Externality » (1975), Frankfurt précise cette distinction en reprenant les idées de Terence Penelhum<sup>46</sup>. En un sens, soutient-il, un désir qui m'incite à l'action est nécessairement le mien, puisqu'il survient dans mon histoire psychologique. Mais, si je ne m'identifie pas à ce désir, qu'il m'apparaît comme étranger, alors il ne serait pas mon *propre* désir. Pour qu'un désir soit mon propre désir, il faut que je m'identifie à ce désir. Un individu qui s'identifie à un désir plutôt qu'à un autre fait alors de ce désir un désir qui est vraiment le sien : « He makes one of them more truly his

---

<sup>42</sup> On tire cette distinction entre la possession de la liberté d'action, son exercice et le fait d'en jouir de l'analogie entre cette liberté et la liberté de la volonté. Frankfurt fait en effet une distinction explicite entre la possession de la liberté de la volonté, son exercice et le fait d'en jouir.

<sup>43</sup> Voir Frankfurt, 1971, p. 20.

<sup>44</sup> Cette distinction est surtout présente dans les deux dernières pages de son texte « Freedom of the Will and the Concept of a Person » (voir Frankfurt, 1971, p. 24-25).

<sup>45</sup> Dworkin fait également cette distinction, mais elle a un tout autre sens. Il ne faut donc pas confondre ces deux distinctions. (Voir Dworkin, 1976.)

<sup>46</sup> Voir Frankfurt, 1976, p. 60.

own<sup>47</sup> ». La volonté propre est donc cette volonté qu'une personne a faite sienne en s'identifiant à elle. Rappelons aussi que, dans ce texte de 1971, l'identification à un désir s'effectue à travers une volition de second-niveau.

Une personne peut donc avoir une volonté libre ou encore une volonté propre libre. Pour qu'une personne ait une volonté libre, il faut qu'elle puisse avoir n'importe quelle volonté qu'elle pourrait désirer : si elle désire que sa volonté soit celle de travailler, alors elle doit pouvoir faire de son désir de travailler sa volonté; si elle désire que sa volonté soit celle de ne pas fumer, alors elle doit pouvoir faire de son désir de ne pas fumer sa volonté. Frankfurt affirme en effet ce qui suit :

A person's will is free only if he is free to have the will he wants. This means that, with regard to any of his first-order desires, he is free either to make that desire his will or to make some other first-order desire his will instead. Whatever his will, then, the will of the person whose will is free could have been otherwise; he could have done otherwise than to constitute his will as he did<sup>48</sup>.

Si, pour que ma volonté soit libre, je dois être en position d'obtenir n'importe quelle volonté que je pourrais désirer, alors, pour que ma *propre* volonté soit libre, je dois être en position d'avoir la volonté à laquelle je m'identifie à un moment. Autrement dit, pour que ma volonté propre soit libre, je dois pouvoir avoir la volonté que j'ai le désir d'avoir à un certain moment.

Encore ici, la distinction entre ces deux définitions concerne les possibilités alternatives<sup>49</sup>. Selon la première définition de la liberté de la volonté, certaines possibilités alternatives doivent être présentes pour qu'une personne ait la liberté de la volonté. Selon la deuxième définition, une seule possibilité doit être présente : la personne qui a une volonté propre libre doit minimalement avoir la possibilité d'obtenir la volonté qu'elle désire actuellement. Encore ici, Frankfurt réitère sa critique du principe de possibilités alternatives, puisqu'une personne peut avoir la liberté de la volonté sans bénéficier de la possibilité d'obtenir une volonté alternative.

Cette interprétation permet d'expliquer la description du cas du toxicomane volontaire, qui n'est pas sans poser plusieurs problèmes de compréhension. Frankfurt affirme ce qui suit : « The willing addict's will is not free, for his desire to take the drug will be effective

---

<sup>47</sup> Frankfurt, 1971, p. 18.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>49</sup> Cette application du concept de possibilités alternatives au concept de liberté de la volonté vient de l'interprétation de Watson (voir Watson, 1987).

regardless of whether or not he wants this desire to constitute his will. But when he takes the drug, he takes it freely and of his own free will »<sup>50</sup>. Sans cette distinction entre les deux types de liberté de la volonté, on est bien mal équipé pour expliquer cette citation, où Frankfurt semble affirmer que le toxicomane volontaire a et n'a pas la liberté de la volonté. On peut maintenant dire que le toxicomane volontaire a une certaine forme de liberté de la volonté, qu'il a une volonté *propre* libre, même si sa volonté est contrainte par une dépendance physique et qu'il n'a pas la possibilité d'avoir une volonté alternative. Cela est possible parce que le toxicomane a fait de sa volonté de consommer de la drogue sa propre volonté en s'identifiant à elle. Il peut alors avoir la volonté qu'il désire, puisqu'elle sera effective dans tous les cas.

Stump disait qu'une personne a la liberté de la volonté lorsqu'elle obtient la volonté désirée à cause de la volition de second niveau correspondante, et, advenant que cette volition ait été différente, sa volonté serait différente<sup>51</sup>. Autrement dit, avoir la liberté de la volonté, pour Stump, implique qu'on ait n'importe quelle volonté qu'on aurait pu désirer<sup>52</sup>. Selon l'interprétation de Stump, le toxicomane volontaire n'a pas de liberté de la volonté, parce que, si sa volition de second niveau avait été différente, il n'aurait pas la volonté désirée. Sa lecture semble ignorer la description du toxicomane volontaire faite par Frankfurt, selon laquelle ce toxicomane peut agir avec liberté de la volonté : « when he takes the drug, he takes it freely and of his own free will »<sup>53</sup>. Le problème avec l'interprétation de Stump, c'est qu'elle analyse la liberté de la volonté *tout court*, et qu'elle manque de distinguer deux formes de liberté de la volonté.

Tout comme la définition de la liberté d'action, la définition de la liberté de la volonté est circulaire. Si l'on définit la liberté de la volonté comme la *liberté* d'obtenir la volonté

---

<sup>50</sup> Frankfurt, 1971, p. 24-25.

<sup>51</sup> Stump disait en effet ce qui suit : « On Frankfurt's view, in order to have freedom of will, an individual must meet the following conditions: (...) (3) he has the first-order volitions he has *because* of his second-order volitions (that is, his second-order volitions have, directly or indirectly, produced his first-order volitions; and if his second-order volitions had been different, he would have had different first-order volitions) » (Stump, 1988, p. 396-397).

<sup>52</sup> Pour Stump, une personne doit donc pouvoir avoir des volontés alternatives, sans quoi elle n'aurait pas de liberté de la volonté. Mais Frankfurt affirme clairement que le principe de possibilités alternatives est faux. Stump devrait alors rejeter cette application du concept de possibilités alternatives à la liberté de la volonté, sans quoi elle se retrouverait avec une incohérence importante qui concerne deux idées centrales mises de l'avant par Frankfurt.

<sup>53</sup> Frankfurt, 1971, p. 25.

désirée, alors posséder cette liberté ne signifie pas nécessairement qu'on *obtienne* la volonté désirée. On doit distinguer *avoir* la liberté de la volonté et *jouir* de liberté de la volonté, ce qui signifie satisfaire une volition de second niveau ou obtenir la volonté désirée. Frankfurt affirme en effet que jouir de liberté de la volonté signifie satisfaire une volition de second niveau : « The enjoyment of a free will means the satisfaction of certain desires – desires of the second or of higher orders »<sup>54</sup>. Puisque jouir de liberté de la volonté signifie obtenir la volonté désirée et que cette volonté conduit à l'action, on peut dire aussi que jouir de liberté de la volonté, c'est *agir avec liberté de la volonté*. Nous reviendrons à cette idée. Finalement, on peut aussi distinguer l'*exercice* de la liberté de la volonté, qui consiste à produire des mesures qui conduiront à l'obtention de la volonté désirée<sup>55</sup>.

### c) Critique des interprétations du concept de liberté de la volonté de Frankfurt

Dans les sections précédentes, j'ai donné des précisions à l'égard de la définition de la liberté d'action et à l'égard de celle de la liberté de la volonté. Mais ces précisions peuvent sembler étranges considérant ce qu'on disait un peu plus haut : il semble qu'on définisse en général la liberté de la volonté comme une adéquation entre volonté et volitions de second niveau, ou une adéquation produite par ces volitions elles-mêmes. J'aimerais me pencher maintenant sur l'extrait à partir duquel on semble tirer ces interprétations.

Frankfurt soutient que c'est « en sécurisant la conformité de sa volonté à ses volitions de deuxième niveau qu'une personne exerce sa liberté de la volonté<sup>56</sup> ». D'abord, on peut déjà nuancer la première interprétation, celle selon laquelle la liberté de la volonté serait une conformité entre volonté et volition de second niveau. Frankfurt ne soutient pas que la liberté de la volonté est une conformité entre volitions de second niveau et volonté. Il soutient plutôt que l'*exercice* de la liberté de la volonté consiste à *sécuriser* cette conformité, c'est-à-dire à

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 22. C'est ici que Frankfurt fait usage du terme « satisfaction ». Être satisfait, c'est avoir une certaine jouissance due à l'accomplissement de l'action désirée ou à l'obtention de la volonté désirée. Être satisfait, ce n'est pas pour Frankfurt quelque chose comme accomplir *suffisamment* une action de telle sorte que le désir ne se fait plus sentir, ou obtenir *suffisamment* la volonté désirée de telle sorte que la volition de second niveau vienne à disparaître.

<sup>55</sup> Comme on l'a dit, cette production consiste en une production indirecte de la volonté. Mais on peut aussi produire la volonté désirée de façon directe. Dans ce cas, exercer sa liberté de la volonté signifie aussi en jouir.

<sup>56</sup> Frankfurt, 1971, p. 20 (ma traduction).

produire des mesures qui assurent l'obtention de la volonté désirée ou l'obtention de cette conformité.

Frankfurt soutient ensuite que « c'est dans le désaccord entre sa volonté et ses volitions de deuxième niveau, ou dans la prise en compte que leur coïncidence n'est pas sa propre réalisation mais seulement un heureux hasard, que la personne qui n'a pas cette liberté sent son manque<sup>57</sup> ». Cette affirmation s'avère plus difficile à comprendre. Les prochains paragraphes seront consacrés à l'explication de cette citation, ce qui mettra en lumière la nature causale de l'explication que Frankfurt donne de l'action faite avec liberté de la volonté.

D'abord, on peut distinguer deux clauses : (1) La personne qui n'a pas de liberté de la volonté sent son manque par le désaccord entre ses volitions de deuxième niveau et sa volonté; (2) La personne qui n'a pas de liberté de la volonté sent son manque par la prise en compte que l'accord entre ses volitions de deuxième niveau et sa volonté est *seulement* le produit du hasard. L'affirmation (1) pose peu de problèmes maintenant que la distinction a été faite entre *avoir* la liberté de la volonté, *l'exercer* et en *jouir*. On peut dire que la personne qui n'a pas de liberté de la volonté et qui n'obtient pas la volonté désirée sent un manque<sup>58</sup> dû à la frustration de sa volition de second niveau, ce qu'elle associe au fait qu'elle n'a pas de liberté de la volonté. L'affirmation (2) est plus problématique. Frankfurt soutient que quelqu'un qui n'a pas de liberté de la volonté peut obtenir une adéquation entre sa volonté et ses volitions de second niveau. Comment est-ce possible ? J'expliquerai cela dans les prochains paragraphes.

On peut dire avant tout que cette idée vient réfuter la première interprétation de la liberté de la volonté : celle-ci ne saurait être une simple adéquation entre volonté et volitions de second niveau, parce que, selon Frankfurt, cette adéquation peut être obtenue par une personne qui n'a pas de liberté de la volonté. Pour comprendre l'idée selon laquelle quelqu'un peut ne pas avoir de liberté de la volonté tout en obtenant une adéquation entre ses volitions de second niveau et sa volonté, on doit examiner la question de l'action libre et de l'action faite avec liberté de la volonté.

---

<sup>57</sup> Frankfurt, 1971, p. 20-21 (ma traduction).

<sup>58</sup> Frankfurt oppose *jouir* de liberté de la volonté et *manquer* de liberté de la volonté : « It is because a person has volitions of the second order that he is capable both of enjoying and of lacking freedom of the will » (*Ibid.*, p. 19). Si l'on jouit de liberté de la volonté lorsque nos volitions de second niveau sont satisfaites, alors on manque de liberté de la volonté lorsque ces volitions sont frustrées.

La question de savoir si j'ai agi librement est distincte de celle de savoir si j'ai la liberté d'agir. Pour qu'une action soit faite librement par quelqu'un, il faut deux conditions : il faut que cette personne ait la liberté d'agir, qu'elle soit libre de traduire son désir en action, et il faut que son action soit faite *parce que* la personne désirait la faire. Autrement dit, il doit y avoir un lien causal entre le désir et l'action. Frankfurt mentionnait cette idée dans l'extrait déjà cité : « Suppose that a person has done what he wanted to do, *that he did it because he wanted to do it...* Then he did it freely<sup>59</sup> ». Frankfurt donne donc une explication causale de l'action libre.

De manière analogue, la question de la liberté de la volonté est distincte de celle de l'action faite avec liberté de la volonté. Deux conditions doivent être présentes pour qu'une action soit faite avec liberté de la volonté : il faut que l'agent ait la liberté de la volonté et qu'il obtienne la volonté désirée *parce qu'il* la désirait. Autrement dit, l'obtention de la volonté désirée doit être due à la volition de second niveau correspondante. Frankfurt soutient cela de façon implicite dans ce qui suit :

It is a mistake, however, to believe ... that [someone] acts of his own free will only if his will is free. Suppose ... that the will by which he was moved when he did it was his will *because it was the will he wanted*. Then he did it ... of his own free will<sup>60</sup>.

On a donc une explication causale de l'action faite avec liberté de la volonté.

L'action libre et l'action faite avec liberté de la volonté ont donc des explications causales, et cela n'est pas équivalent à dire que la liberté d'action et la liberté de la volonté ont de telles explications. La distinction en question est la même que celle entre la possession de ces libertés et le fait d'en jouir. Jouir de la liberté d'action, c'est accomplir l'action désirée et donc, c'est *agir avec liberté d'action*. De façon similaire, jouir de la liberté de la volonté, c'est obtenir la volonté désirée. Et puisque la volonté conduit à l'action, on peut donc dire que jouir de la liberté de la volonté, c'est *agir avec liberté de la volonté*.

Cette analyse nous permet alors de comprendre le cas (2) mentionné par Frankfurt, celui de la personne qui n'a pas de liberté de la volonté, mais qui obtient malgré tout une adéquation entre ses volitions de deuxième niveau et sa volonté. Ce que les considérations précédentes nous permettent de dire, c'est que l'obtention d'une volonté peut être causée par

---

<sup>59</sup> Frankfurt, 1971, p. 24 (mes italiques).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 24 (mes italiques).

autre chose qu'une volition de second niveau. Une personne peut obtenir la volonté désirée et ainsi obtenir une adéquation entre ses volitions de deuxième niveau et sa volonté, et cela, sans avoir produit cette volonté, c'est-à-dire sans qu'il y ait de lien causal entre ses volitions de second niveau et sa volonté. Prenons l'exemple suivant. Une femme souffre d'une dépression sévère et son état est tel qu'elle est incapable de rendre son désir de travailler effectif, bien qu'elle veuille voir ce désir devenir sa volonté. Un bon matin, on lui joue un mauvais tour en mettant de la cocaïne dans son jus, ce qui a pour effet de rendre effectif son désir de travailler. Ici, je suppose qu'elle obtient la volonté désirée *seulement* parce qu'on a mis de la cocaïne dans son jus – sa volition de deuxième niveau n'a pas causé, directement ou indirectement, l'obtention de sa volonté. Ses volitions de deuxième niveau n'ont donc aucun rôle à jouer dans l'obtention de la volonté désirée. Elle obtient alors la volonté qu'elle voulait, mais cette obtention n'est pas sa propre réalisation.

Cette femme n'a pas la liberté de la volonté, puisque, par hypothèse, elle ne peut produire la volonté désirée. Mais elle obtient malgré tout cette volonté par « un hasard ». Lorsqu'elle obtient cette volonté, qu'elle est consciente qu'on lui a joué un mauvais tour et qu'elle n'a rien fait pour avoir cette volonté, alors elle réalise que, si elle a obtenu cette volonté, ce n'est pas parce qu'elle avait la liberté de l'avoir. Elle sent alors le manque de liberté de la volonté. Elle sent ce manque, puisque son désir de deuxième niveau d'avoir une certaine volonté n'a pas été exercé et qu'il ne peut donc pas être satisfait. On a alors une explication du cas (2) qui posait problème, celui de la personne qui n'a pas de liberté de la volonté et qui obtient, malgré tout, la volonté désirée.

J'ai donc soutenu que l'action faite avec liberté de la volonté a une explication causale. J'ai tiré cette interprétation de la distinction entre l'action faite avec liberté de la volonté et la liberté de la volonté elle-même, et cette distinction nous permettait d'expliquer le cas (2) tiré de la citation à l'étude. Cette interprétation va dans le même sens que celle de Stump, pour qui la liberté de la volonté est obtenue lorsque les volitions de deuxième niveau produisent la volonté désirée : ces deux interprétations donnent une explication causale. Mais Stump explique la *possession* de la liberté de la volonté avec ce critère qui est celui que la volonté doit être produite par des volitions de second niveau : « On Frankfurt's view, in order to *have* freedom of will, an individual must meet the following conditions: (...) (3) he has the first-



order volitions he has because of his second-order volitions »<sup>61</sup>. Cette interprétation semble, à mon avis, fondée sur une confusion conceptuelle entre la possession de la liberté de la volonté et le fait d'en jouir, ou, ce qui revient au même, entre la liberté de la volonté et l'action faite avec liberté de la volonté.

Stump semble tirer son interprétation causale de la citation à l'étude. Frankfurt y affirme que « c'est ... dans la prise en compte que [la] coïncidence [entre sa volonté et ses volitions de second niveau] n'est pas sa propre réalisation, mais seulement un heureux hasard, qu'une personne qui n'a pas cette liberté sent son manque »<sup>62</sup>. Si Stump tire en effet son interprétation de cette citation, alors elle infère de celle-ci que la personne n'a pas de liberté de la volonté *parce qu'elle n'a pas produit sa volonté ou que ses volitions de second niveau ne l'ont pas fait*. Mais cette lecture ne saurait tenir parce que Frankfurt n'y explique pas les conditions pour avoir la liberté de la volonté. Il postule simplement que la personne en question n'a pas cette liberté. Ce qu'il explique c'est pourquoi elle *sent le manque* de liberté de la volonté (ou, ce qui revient au même, pourquoi elle n'agit pas avec liberté de la volonté) même si elle obtient la volonté désirée. La raison est que ses volitions de second niveau ne peuvent être satisfaites, puisqu'elles ne sont pas exercées et qu'elles n'ont pas produit la volonté désirée – et cela s'explique parce que la personne n'a pas la liberté de la volonté.

Il importe d'insister sur ce fait : Frankfurt donne une explication causale de l'action faite avec liberté de la volonté, et non de la liberté de la volonté elle-même. Avant de voir les conséquences de cette idée, j'aimerais mentionner une distinction qu'il importe de faire avant de traiter la question de la responsabilité morale. Le cas de la femme en dépression que j'ai mentionné doit être distingué du cas du toxicomane volontaire. Ce dernier obtient la volonté qu'il désire, certes parce qu'elle est déterminée par une dépendance physique, mais aussi parce qu'il désire l'avoir. Ce qui distingue ce cas de celui de la femme en dépression, c'est que sa volonté est *en partie* déterminée par la volition correspondante, ce qui n'est pas le cas de la femme en dépression de notre exemple. Frankfurt pense en effet la volonté du toxicomane volontaire comme étant surdéterminée :

---

<sup>61</sup> Stump, 1988, p. 396-397 (mes italiques).

<sup>62</sup> Frankfurt, 1971, p. 20-21 (ma traduction; mes italiques).

I am inclined to understand his situation as involving the overdetermination of his first-order desire to take the drug. This desire is his effective desire because he is physiologically addicted. But it is his effective desire also because he wants it to be.<sup>63</sup>

Il existe alors un lien causal entre la volonté et les volitions du toxicomane volontaire, et c'est ce lien causal qui permet de dire qu'il a agi avec liberté de la volonté et qu'il est responsable de son action.

### 1.1.3– La responsabilité morale

Frankfurt mentionne que deux conditions sont nécessaires pour qu'une personne soit tenue responsable de son action : son action doit avoir été faite librement et par une volonté propre qui soit libre : « This assumption [that a person is morally responsible for what he has done] *does* entails that the person did what he did freely, or that he did it of his own free will. »<sup>64</sup> En affirmant que la personne responsable de son action doit avoir agi librement, Frankfurt soutient que son action doit avoir été accomplie parce qu'elle désirait la faire; en affirmant qu'elle doit avoir agi par sa propre et libre volonté, il soutient que la volonté de la personne doit avoir été obtenue (en partie) à cause de la volition de second niveau correspondante<sup>65</sup>. Un élément important doit donc être présent pour qu'une personne soit tenue responsable de son action : il faut que la volonté qui la pousse à agir ait été en partie du moins causée par ses volitions de second niveau. C'est ce qui explique, dans une certaine mesure, que le toxicomane volontaire est responsable de sa consommation : « Given that it is

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>64</sup> Frankfurt, 1971, p. 24.

<sup>65</sup> Stump donne une interprétation tout autre des conditions pour tenir un individu responsable de son action. Elle affirme que pour qu'une personne soit tenue responsable, elle doit avoir agi librement : « Assessments of moral responsibility, according to Frankfurt, should depend primarily on whether or not an agent acted freely » (Stump, 1988, p. 397). La liberté d'action implique selon elle deux conditions : une personne agit librement si elle a fait ce qu'elle voulait faire, et qu'elle le fait parce qu'elle le voulait, et si ce qui la motivait à agir était sa propre volonté : « If a person has done what he wanted to do because he wanted to do it and the will by which he was moved when he did it was his own will, then he acted freely » (Stump, 1988, p. 397). Stump tire probablement cette interprétation de la citation déjà mentionnée. Précisons d'abord qu'elle prend un raccourci malheureux. Frankfurt mentionne qu'être responsable de son action implique qu'on ait agi par sa propre volonté *libre*. Stump manque cette nuance et par le fait même elle manque d'expliquer comment une volonté propre peut être libre. Ensuite, Stump donne une définition de l'action libre qui inclut une exigence relative aux désirs de second niveau. Cette définition n'a rien à voir avec la définition de la liberté d'action, ce qui devrait nous rendre suspicieux à son égard.

therefore not only because of his addiction that his desire for the drug is effective, he may be morally responsible for taking it. »<sup>66</sup>

Il faut donc rejeter la responsabilité morale de la femme en dépression de l'exemple mentionné, puisque ses volitions de second niveau n'ont pas produit la volonté qu'elle a de travailler. Il faudrait aussi rejeter la responsabilité morale du toxicomane volontaire qui a le désir de consommer de la drogue (qui est lui-même produit par ses volitions de second niveau), mais qui consomme de la drogue sans que son désir de consommer cause son action. Quelqu'un pourrait le faire consommer, et cela, sans que son désir ne soit en cause. Rejeter la responsabilité morale de cet individu semble contre-intuitif – et Frankfurt semblera modifier l'explication qu'il donne de l'action (dans son texte de 1978) afin d'expliquer cette intuition –, puisque le toxicomane approuve malgré tout l'action produite, il ne s'y oppose pas. Dans le cas où son action serait blâmable, il n'est pas sûr qu'on soit prêt à le dégager de sa responsabilité.

Le problème est alors celui du lien causal entre les désirs et l'action (ou entre les volitions de second niveau et la volonté) : une personne devient responsable en vertu de ces liens causals. On voit ici que ceux-ci ne justifient pas l'attribution de la responsabilité morale : la production d'une action, par exemple, peut être autorisée sans qu'il y ait de lien causal entre le désir et l'action, ce qui semble rendre la personne responsable de celle-ci. Ce qui deviendra crucial pour Frankfurt dès 1978, ce n'est plus tellement que l'action soit causée par un désir ou que la volonté soit causée par des volitions de second niveau, mais qu'on autorise l'action ou l'obtention de la volonté. Nous reviendrons à ces idées dans la section 2 du chapitre 1.

#### 1.1.4– Le problème de la régression

L'approche de Frankfurt doit faire face à un problème sérieux, reconnu par Frankfurt lui-même, qui est celui de la régression. Ce problème est généralement exposé à peu près comme suit : si, pour avoir une action autonome, l'on doit s'identifier au désir qui motive notre action, et cela, en formant un désir de deuxième niveau, alors, en principe, ce désir doit aussi faire l'objet d'une identification par la formation d'un désir de troisième niveau, et ainsi

---

<sup>66</sup> Frankfurt, 1971, p. 25.

de suite. Nous verrons dans le chapitre 3 qu'il faut nuancer cette présentation des choses<sup>67</sup>. Pour le moment, je me contenterai d'exposer ce qui est présent dans ce texte de 1971.

Frankfurt élabore le concept d'*identification décisive* afin de contrer l'objection selon laquelle une personne qui s'identifie à un désir de premier niveau en formant une volition de deuxième niveau demeurerait néanmoins indifférente à l'égard de cette volition. Ce concept lui permet d'éviter de répondre à ce problème en faisant appel à un désir de troisième niveau (ce qui reporterait le problème à un niveau supérieur). Une identification décisive se produit lorsqu'une décision est prise par l'agent, celle de ne plus reconsidérer son identification : « The decisiveness of the commitment he has made means that he has decided that no further question about his second-order volition, at any higher order, remains to be asked. »<sup>68</sup> Une telle décision est prise lorsque l'agent est si convaincu de sa volition de second niveau qu'aucune question ne se pose concernant celle-ci. Cette volition n'est alors pas adoptée par indifférence, mais plutôt parce que la personne est convaincue de celle-ci.

Frankfurt n'est pas explicite sur ce point, mais il semble que lorsqu'une personne prend une telle décision, elle s'identifie à ses volitions de second niveau. Frankfurt soutenait avant cela qu'il est possible qu'une personne, pour éviter la fatigue, accepte de s'identifier à ses désirs *autrement* que par la formation d'un désir d'un niveau supérieur : « a saving fatigue prevents an individual from obsessively refusing to identify himself with any of his desires until he forms a desire of the next higher order »<sup>69</sup>. Cela suppose donc qu'il existe une autre manière de s'identifier à ses désirs. Frankfurt présente cette autre façon de réaliser l'identification lorsqu'il développe son concept d'identification décisive, qui consiste en une décision de ne plus reconsidérer ses volitions de second niveau.

Le concept de décision prendra de plus en plus d'importance dans les textes de Frankfurt. En 1976, dans son texte « Identification and Externality », Frankfurt concevra l'identification non plus en termes d'attitudes supérieures, mais en termes de décisions. Voyons finalement, pour terminer cette première section, cette révision, qui peut encore être considérée comme faisant partie de l'explication causale de l'action autonome.

---

<sup>67</sup> Dans le chapitre 3, je distinguerai quatre versions différentes du problème de la régression.

<sup>68</sup> Frankfurt, 1971, p.22.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 21.

### 1.1.5– L'identification comme décision

La thèse présentée par Frankfurt dans son texte de 1971, selon laquelle toute volition de second niveau implique l'identification au désir sur lequel elle porte, est révisée par la suite. Dans son texte « Identification and Externality » (1976), Frankfurt soutient que les attitudes supérieures n'impliquent pas nécessairement l'identification à un désir et que cette identification peut même aller à l'encontre d'une volition de niveau supérieur. Frankfurt dira : « Surely it is possible for a person to recognize that a certain passion is unequivocally attributable to him, even when he regrets this facts and wishes that the passion did not occur in him or move him at all. »<sup>70</sup> C'est le cas notamment du toxicomane qui, par résignation, abandonne la lutte contre son désir de consommer de la drogue, mais sans former d'attitude supérieure favorable à l'égard de ce désir de consommer, voire même en conservant son aversion pour ce désir. On serait porté, selon Frankfurt, à identifier ce toxicomane à son désir de consommer.

Pour Frankfurt, ce qui permet alors de rendre compte de l'identification à un désir, c'est le concept de décision<sup>71</sup>. Cette décision est celle d'exclure (ou non) une passion du groupe des « candidats à la satisfaction ». Il est possible, dit Frankfurt, qu'une décision de ce type se trouve à la source de toute exclusion ou de toute inclusion d'une passion (même si cette décision n'est pas consciente) :

[I]t appears to be by making a particular kind of decision that the relation of the person to his passions is established. It may be that a decision of this kind, even when it is not so visible as in the present example, lies behind every instance of the establishment of the internality or externality of passions.<sup>72</sup>

Le concept de décision, nous le verrons par la suite, aura une grande importance pour résoudre le problème de la socialisation et celui de la régression. C'est qu'une décision ne

---

<sup>70</sup> Frankfurt, 1976, p. 64.

<sup>71</sup> Il semble alors qu'on ne puisse réduire les décisions à d'autres états conatifs, comme les désirs. La décision aurait alors un caractère distinct. Frankfurt reconnaît cependant ne pouvoir donner une définition claire du concept de décision : « the nature of deciding is aggravatingly elusive » (Frankfurt, 1987, p. 172). Il précise cependant que la décision consiste en quelque chose qu'on se fait à soi, et que le concept de décision a un sens similaire à celui de la locution « *to make up one's mind* ». Se décider, pour Frankfurt, c'est créer un arrangement par lequel on ordonne des éléments psychiques, afin d'éliminer les conflits (*Ibid.*, p. 173-4).

<sup>72</sup> Frankfurt, 1976, p. 68.

serait pas sujette à l'externalité comme le sont les pensées ou les désirs<sup>73</sup>. Nous reviendrons à ces idées dans le chapitre 3.

## 1.2– La théorie structurale de l'action autonome

Dans cette première section, je me suis penché sur les concepts de base de l'approche de Frankfurt et sur les notions de liberté d'action et de liberté de la volonté. De plus, j'ai démontré que Frankfurt donne une explication causale de l'action libre et faite avec liberté de la volonté. Cette idée permet de marquer une transformation cruciale que subit l'approche de Frankfurt : l'action autonome, qui est d'abord expliquée en termes *causals*, sera ensuite expliquée en termes *structuraux*. C'est dans le texte de 1978 « The Problem of Action » que cette reconceptualisation débute. Je me pencherai donc sur cet écrit dans la première partie de cette deuxième section. Mais, dans celui-ci, Frankfurt révisé le concept d'action lui-même, et non celui de l'action autonome. Cette révision qui est entamée en 1978 sera complétée dans le texte « Identification and Wholeheartedness » (1987), dans lequel Frankfurt donne une explication structurale de l'action *autonome*. Frankfurt y présente aussi de nouvelles explications concernant le problème de la régression qu'il importe de traiter avant d'entamer le second chapitre.

### 1.2.1– L'explication structurale de l'action

Dans son texte « The Problem of Action », Frankfurt développe une critique des explications causales de l'action<sup>74</sup>. Selon ce genre de théorie, un mouvement corporel est une action s'il est causé par certains états de fait (en fonction des théories, ces états de fait peuvent être des croyances, des désirs, des intentions, des décisions, des volitions, etc.<sup>75</sup>), c'est-à-dire s'il a une histoire causale d'un certain type. Il faut préciser que les théories de ce genre sont descriptives : lorsqu'on veut décrire un mouvement comme étant une action, on doit pouvoir

---

<sup>73</sup> Voir Frankfurt, 1976, p. 68.

<sup>74</sup> Ce que Frankfurt rejette dans ce texte, ce sont les explications causales de l'*action*, et non celles de l'*action autonome*. En ce sens, on ne peut encore dire que Frankfurt révisé son approche hiérarchique, même si cette révision semble implicite. Cette révision sera explicitée dans le texte de 1987.

<sup>75</sup> Voir Frankfurt, 1978, p. 73.

expliquer ce mouvement en faisant référence à une cause d'un certain type. Les théories causales de l'action voient donc la différence essentielle entre les mouvements corporels et les actions dans leur cause, c'est-à-dire dans un antécédent historique. On peut alors inférer que lorsqu'une action se produit, on ne peut dire si elle est une action par la seule conscience qu'on a de celle-ci : il faut chercher l'explication dans notre connaissance du processus causal qui l'a produit.

C'est le fait que l'explication de l'action soit détournée de l'action elle-même qui rendrait les théories causales improbables pour Frankfurt. Elles doivent alors faire face à un certain type de contre-exemple. Supposons le cas suivant. Le chef d'un groupe de voleurs planifie un vol lors d'une soirée, et spécifie à ses complices qu'il renversera son verre pour donner le signal que le crime doit commencer. Au moment venu, le chef du groupe désire renverser son verre et il croit que cela aura l'effet voulu. Il forme aussi l'intention d'accomplir cette action. Mais, en formant cette intention, il est envahi par l'anxiété si bien qu'il renverse son verre. Ce contre-exemple démontrerait que l'explication causale de l'action ne saurait être adéquate : le mouvement de renverser son verre a comme antécédent causal un désir et une croyance, mais il ne saurait être conçu comme une action.

Les théories causales situent la différence entre un mouvement et une action dans leurs antécédents causals parce que cette différence ne saurait résider dans les mouvements et les actions en eux-mêmes. Frankfurt présente une solution alternative à celles-ci : il considère plutôt que le caractère essentiel des actions doit être pensé en fonction de la relation qu'une personne entretient avec son mouvement au moment même où il survient. Il existerait donc une manière spécifique pour une personne d'être en relation avec ses mouvements, laquelle ferait de ces mouvements des actions :

[D]uring the time a person is performing an action he is necessarily in touch with the movements of his body in a certain way, whereas he is necessarily not in touch with them in that way when movements of his body are occurring without his making them.<sup>76</sup>

Maintenant, on peut préciser cette relation. Un mouvement est une action, selon Frankfurt, lorsqu'une personne *guide* la séquence de ce mouvement. La relation en question est donc celle de la guidance (*guidance*) : « What is not merely pertinent but decisive, indeed, is to consider whether or not the movements as they occur are *under the person's guidance*. It

---

<sup>76</sup> Frankfurt, 1978, p. 71.

is this that determines whether he is performing an action. »<sup>77</sup> Cette guidance est constituée par des états de fait ou une certaine activité. Frankfurt ne fait donc qu'un déplacement : les désirs et les croyances – pour une théorie qui en ferait les éléments décisifs – qui sont déterminants pour considérer un mouvement comme une action, ne doivent pas venir *avant*, mais *en même temps* que le mouvement<sup>78</sup>. L'action elle-même est alors composée d'un mouvement corporel et d'un certain état de fait (ou d'une certaine activité) qui constitue cette guidance.

Frankfurt identifie deux problèmes qui doivent alors être expliqués. D'abord, il faut expliquer en quoi consiste la guidance de la séquence d'un mouvement. Ensuite, il faut distinguer deux types de guidance. On peut dire que certains mouvements sont guidés, comme la dilatation d'une pupille lorsque la lumière baisse, sans être des actions. C'est qu'ils ne seraient pas guidés par une personne. Il faut alors expliquer les conditions qui font en sorte que la séquence d'un mouvement est guidée par une personne et non par un mécanisme corporel par exemple.

Frankfurt soutient qu'un mouvement est guidé « lorsque sa séquence [*course*] est sujette à des ajustements qui compensent les effets de forces qui, autrement, interfèreraient avec cette séquence »<sup>79</sup>. Un mouvement est donc une action lorsque, si nécessaire, sa séquence est ajustée. Frankfurt ajoute que pour qu'un mouvement soit une action, il faut que sa séquence soit guidée par une personne et non par un mécanisme corporel par exemple. Il précise ainsi les conditions pour qu'une telle séquence soit guidée par une personne : « when the occurrence of [the] adjustments is not explainable by what explains the states of affairs that elicits them »<sup>80</sup>. Cette idée mérite une explication.

Frankfurt soutient que l'*occurrence* ou la *production* des ajustements doit avoir une cause (appelons-la A<sub>2</sub>) qui soit différente de la cause des états de fait (A). Maintenant, il faut spécifier que ce qui cause les ajustements (C), ce sont les états de fait (B). La production des ajustements peut donc être définie comme la succession causale entre B et C. Cette succession

---

<sup>77</sup> Frankfurt, 1978, p. 72.

<sup>78</sup> Frankfurt spécifie que cela n'implique pas que l'action n'a pas de cause, ou qu'elle ne soit pas causée par certains états de fait.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 74 (ma traduction).

<sup>80</sup> Voir Frankfurt, 1978, p. 74.



doit avoir une cause ( $A_2$ ), qui est différente de la cause (A) des états de fait. Illustrons cette distinction grâce à deux exemples.

Supposons que je marche en ligne droite pour traverser la rue. Au début, tout va bien. J'approuve mon mouvement de marcher tout droit, je le désire : par cet état de fait qui accompagne mon mouvement, je le guide. Mais au milieu de la traversée, un trou se trouve dans la route (A). Alors, je m'oppose au mouvement en formant un état de fait (disons une aversion de continuer ce mouvement). Cette aversion (B) cause des ajustements, qui modifient la direction de mon mouvement si bien que je contourne le trou. Dans ce cas, les ajustements (C) sont causés par un état de fait (B) qui est lui-même causé par le trou dans la rue (A). Mais cette production (de B à C) ne peut être expliquée en invoquant la cause A. Pour que ce soit le cas, il faudrait que A cause un enchaînement entre B et C, de telle sorte que B et C se réalisent nécessairement. Mais de la cause A – le trou dans la route – on ne peut inférer que je contournerai le trou : j'aurais pu sauter par-dessus, revenir sur mes pas, etc. Il faut donc soutenir que la production des ajustements est explicable par autre chose ( $A_2$ ) que ce qui explique les états de fait. Les états de fait ont pour cause le trou dans la route, alors que la production des ajustements consiste en un processus causal indépendant.

Maintenant, supposons que je sois dans une pièce bien éclairée. Mes pupilles sont ouvertes à un certain degré qui demeure constant. Soudainement, la lumière s'éteint (A) si bien que je suis plongé dans l'obscurité. Alors certains états de fait (B) seront produits dans mon corps, une réaction nerveuse par exemple, de telle sorte qu'ils causeront des ajustements de l'ouverture de mes pupilles : mes pupilles se dilateront (C). Dans ce cas, le changement d'intensité lumineuse (A) explique les états de fait. Mais on peut aussi dire que ce qui explique la production des ajustements, c'est-à-dire l'enchaînement causal entre B et C, consiste en la cause A : lorsque l'intensité lumineuse diminue, mes pupilles se dilatent nécessairement. Il y a donc un lien causal nécessaire entre B et C de telle sorte qu'en causant B, on cause aussi C. Le processus par lequel est produit ce type d'ajustement n'est donc pas un mécanisme causal indépendant : il dépend de la cause A.

J'ai donc présenté les deux difficultés qui se posaient avec la guidance de la séquence d'un mouvement par une personne. Lorsqu'une telle séquence est ainsi guidée, on a affaire à une séquence d'action. Frankfurt précise que cette explication de l'action en termes de mécanisme causal ne consiste pas en une explication causale de l'action parce que l'activité de

ces mécanismes est concourante avec l'activité qu'elle guide : « Explaining purposive behavior in terms of causal mechanisms is not tantamount to propounding a causal theory of action. For one thing, the pertinent activity of these mechanisms is not prior to but concurrent with the movements they guide. »<sup>81</sup> De plus, Frankfurt ajoute que ces mécanismes n'ont pas besoin d'influencer causalement les mouvements qu'ils guident pour effectuer cette guidance<sup>82</sup>. Pour démontrer ce point, il construit une analogie entre la guidance d'un mouvement corporel et la guidance du mouvement d'une voiture. Lorsque le conducteur est au volant de sa voiture, que celle-ci se trouve dans une pente si bien que son mouvement naturel conduit le conducteur en ligne droite, là où il veut, on peut néanmoins dire que le conducteur guide ce mouvement. Le mouvement de voiture est guidé par le conducteur bien que le mécanisme par lequel il effectue cette guidance n'affecte pas le mouvement ou qu'il ne produise aucun ajustement. Frankfurt précise que ce qui importe pour qu'un mouvement soit guidé, c'est qu'on soit prêt à faire des ajustements : « What counts is that he was prepared to intervene if necessary, and that he was in a position to do so more or less effectively. »<sup>83</sup>

Avec cette nouvelle théorie de l'action, il faut éviter de penser que Frankfurt nie le fait que les actions ont des causes comme des désirs. Il abandonne seulement une certaine façon de décrire l'action. Mais si l'action n'a plus comme causes nécessaires des attitudes comme les désirs et les croyances, elle a, dans la plupart des cas, de telles causes. Si cette théorie de l'action présente une nouvelle façon de penser le lien entre les désirs et l'action, elle permettra éventuellement de penser autrement le lien entre les volitions de second niveau et les désirs de premier niveau.

### 1.2.2– L'explication structurale de l'action *autonome*

J'ai souligné que Frankfurt développe une critique des explications causales de l'action et qu'il propose, à la place, une explication structurale. Ce qui devient crucial pour considérer un mouvement comme une action, c'est que la séquence de ce mouvement soit guidé par des états de fait, et non qu'il soit causé par ceux-ci. Dans son texte « Identification and Wholeheartedness » (1987), Frankfurt terminera en quelque sorte cette révision du concept

---

<sup>81</sup> Frankfurt, 1978, p. 75.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

d'action qu'il avait commencée en 1978 : il s'arrêtera sur un domaine spécifique de l'action, celui de l'action autonome.

Frankfurt entame son texte de 1987 en traitant la question de la réflexivité (*reflexivity*), laquelle est nécessaire à la guidance. Cette idée était demeurée implicite dans son texte de 1978. La réflexivité telle que Frankfurt la définit implique une capacité à discriminer, c'est-à-dire une capacité à être affecté différemment par différents objets ou à répondre différemment à des stimuli externes différents, et une capacité à être conscient de ces discriminations ou à répondre à celles-ci. La réflexivité implique donc deux niveaux de réponse. Ce qui est discriminé lors d'une action ce sont les conditions environnantes, et ce qui fait l'objet d'un second niveau de discrimination ce sont les conditions de l'agent. Par exemple, le tournesol répond à ses conditions environnantes telles que la présence du soleil. Mais le tournesol peut aussi être conscient de ces réponses ou répondre (deuxième niveau de discrimination) à celles-ci. C'est ce qui lui permet de modifier sa condition et de guider son comportement : grâce à cette réflexivité, il peut alors se tourner en direction du soleil par exemple. La réflexivité est donc une condition nécessaire à la guidance de la séquence d'un mouvement. Elle permet à l'agent de répondre aux conditions qui se présenteraient comme dangereuses ou nuisibles, et cela, afin de réaliser ce qui est le plus profitable pour lui.

L'agent est donc conscient de son environnement afin de veiller à son propre intérêt. Frankfurt spécifiera un autre objet dont les agents peuvent être conscients : leurs désirs. Nos désirs peuvent de façon similaire nuire à notre intérêt et pour cette raison on peut vouloir les modifier ou les ajuster. Ces désirs peuvent se présenter comme étant en conflit avec d'autres désirs auxquels on s'identifie par exemple. La conscience qu'on a de nos désirs est donc un moyen qu'on a pour répondre à des conflits en ce qui concerne nos motivations.

À ce point, Frankfurt reprend les concepts relatifs à son approche hiérarchique qu'il avait présentés dans son texte de 1971. Puisqu'on préfère être motivé d'une façon plutôt que d'une autre, alors on forme des désirs et des volitions de second niveau. Mais dans son texte de 1971, Frankfurt soutenait que pour jouir de la liberté de la volonté, il faut qu'une personne obtienne la volonté désirée *à cause* d'une volition de second niveau correspondante. Cette condition disparaît dans ce texte de 1987. La seule condition est que la séquence des désirs effectifs soit guidée par des états de fait (des volitions de second niveau) : il faut qu'elle soit prête à ajuster sa volonté. Frankfurt modifiera aussi le vocabulaire qu'il emploie, si bien que

cette condition ne concerne plus la question de la liberté de la volonté, mais celle de l'action autonome<sup>84</sup>. Pour caractériser l'action autonome, Frankfurt dira qu'elle doit être faite *en accord* avec une volition de second niveau qui lui correspond : « Someone does what he really wants to do only when he acts in accordance with a pertinent higher-order volition. »<sup>85</sup> Cette formule permet d'éviter la question de l'origine causale de l'action autonome. On peut alors dire que l'action autonome est une action dont la séquence est guidée par certains désirs, et que la séquence de ces motivations est elle-même guidée par des désirs de second niveau.

Cette analyse de l'action autonome permet de réinterpréter le cas précédemment mentionné de la femme en dépression. Cette femme n'était pas responsable de son action de travailler puisque ses volitions n'avaient pas participé à la production de sa volonté de travailler – elle avait la volonté qu'elle désirait seulement parce qu'on lui avait joué un mauvais tour. Maintenant, on peut dire que parce que cette femme approuve sa volonté grâce à une volition de second niveau correspondante, et qu'elle ne cherche pas à ajuster cette volonté – comme le conducteur de notre exemple, qui est satisfait du mouvement de voiture tel qu'il est produit par l'inclination naturelle de la route –, alors elle est autonome à l'égard de son action de travailler. La question de la responsabilité morale est, on l'aura deviné, intimement liée à celle de l'action autonome : une action autonome est une action dont on prend la responsabilité. La femme en dépression de l'exemple est alors responsable de son action de travailler.

### 1.3– L'identification complète (*wholehearted*)

Frankfurt effectue donc une modification de son approche hiérarchique, laquelle est réalisée en deux temps. Il donne d'abord une nouvelle définition de l'action : l'action est définie comme un mouvement dont la séquence est guidée par une personne. Ensuite, il donne une définition de l'action autonome à l'aide de ce concept de guidance : l'action autonome est une action constituée par certains désirs qui sont eux-mêmes guidés. Si Frankfurt présente l'explication structurale de l'action dans son texte « Identification and Wholeheartedness », ce

---

<sup>84</sup> Voir Frankfurt, 1987, p. 171.

<sup>85</sup> Frankfurt, 1987, p. 166.

texte est aussi l'occasion de donner de nouvelles précisions concernant le problème de la régression. Il importe de présenter ces nouvelles idées avant de passer au second chapitre.

Frankfurt disait que la réflexivité a comme fonction de résoudre des conflits. Un type de conflit qui concerne les désirs a été présenté : les conflits entre deux désirs de premier niveau qui sont incompatibles. Pour résoudre les conflits de ce type, une personne doit s'associer à un désir en prenant la décision de l'inclure parmi les candidats à la satisfaction. Un autre type de conflit est celui de l'ambivalence. Une personne ambivalente est elle-même divisée, de telle sorte qu'elle ne sait pas si elle veut qu'un désir soit sa volonté. Elle forme deux volitions opposées (elle veut à la fois qu'un de ses désirs soit effectif, et à la fois qu'il ne le soit pas) et elle prend partiellement deux décisions opposées concernant l'inclusion du désir – ou plutôt, elle réserve sa décision en anticipant deux décisions possibles. L'identification s'effectue alors seulement de façon partielle. Pour que cette personne s'identifie de façon complète, une décision devra être approuvée plutôt que l'autre.

Frankfurt élabore son concept d'identification complète afin de résoudre le problème posé par ce deuxième type de conflit, mais aussi pour expliquer dans quelles circonstances nous ne sommes pas indifférents à l'égard de notre identification. La question de l'attitude adoptée à l'égard de notre identification était déjà présentée dans le texte de 1971 : si les personnes sont préoccupées par la façon dont elles sont motivées, disait-on, alors elles devraient être aussi préoccupées par leurs volitions de second niveau ou leurs identifications, sans quoi elles seraient des « sanfiches » à leur égard. Alors, même si aucun conflit ne survient au deuxième niveau, cela ne garantit pas que le problème de la régression soit évité : une identification ne doit quand même pas être adoptée par indifférence. Une identification complète sera donc une identification qui permet de trancher lors d'un conflit entre deux volitions de second niveau, mais aussi une identification qui permet de confirmer que l'identification à un désir n'est pas faite avec indifférence.

Pour conceptualiser ce type d'identification, Frankfurt reprend la notion qu'il avait présentée dans son texte de 1971, celle de l'identification *décisive*. Il répondra cependant à l'objection présentée par Gary Watson. Frankfurt affirmait, dans son texte de 1971, qu'une personne peut adopter une volition comme étant la sienne si elle décide de ne plus considérer ses volitions de second niveau à un niveau supérieur – si elle décide d'arrêter la régression.

Cette manière d'arrêter la régression était vue par Watson comme arbitraire<sup>86</sup>. Frankfurt précisera alors cette idée en expliquant les motifs pour lesquels on peut arrêter la régression. Il donne deux raisons pour arrêter ce processus : soit la personne a confiance en l'attitude adoptée, et une réévaluation à un niveau supérieur ne ferait que confirmer cette attitude; soit la personne est incertaine ou ambivalente, mais elle pense que continuer le processus d'évaluation serait trop coûteux en efforts, en temps et en opportunités manquées. Dans le premier cas, la reconsidération serait un effort inutile. Dans le deuxième cas, l'identification à l'une de ces volitions plutôt qu'à l'autre s'avère la bonne solution pour des motifs pratiques. Lorsqu'une décision d'arrêter le processus d'identification se produit pour ces raisons, alors il y a une identification complète.

### 1.3– Conclusion

Dans ce premier chapitre, j'ai d'abord étudié la première version de l'approche hiérarchique de Frankfurt (section 1). Je me suis penché, dans un premier temps, sur les concepts clés de l'approche hiérarchique de Frankfurt (désir de premier et de deuxième niveau, volonté, volition de deuxième niveau et identification). J'ai soutenu que la volonté de X est un désir effectif qui produit une action qui n'est pas nécessairement l'action de X. J'ai aussi critiqué la position selon laquelle les volitions de second niveau sont des désirs effectifs de second niveau. Dans un deuxième temps, j'ai étudié les concepts de liberté d'action et de liberté de la volonté, et j'ai démontré que Frankfurt donne une explication causale de l'action libre et de l'action faite avec liberté de la volonté. J'ai aussi nuancé la position de Stump, en distinguant deux formes de liberté d'action et deux formes de liberté de la volonté, et en distinguant la possession de ces libertés, leur exercice et le fait d'en jouir. Dans un troisième temps, j'ai précisé les conditions pour tenir quelqu'un responsable de son action : on est responsable d'une action lorsqu'elle est faite librement et avec liberté de la volonté. Et pour finir, j'ai abordé brièvement le problème de la régression et le concept de décision. Le concept de décision venait, dans le texte de 1971, se poser comme une solution face au problème de la

---

<sup>86</sup> Voir Watson, 1975.

régression. Celui-ci semblait ensuite, en 1975, prendre une importance considérable puisque Frankfurt disait que toute identification s'effectue par une décision.

La deuxième section de ce chapitre a été consacrée à la révision que Frankfurt effectue de cette première version de son approche hiérarchique. J'ai montré, dans un premier temps, que Frankfurt propose une nouvelle façon de conceptualiser l'action. Frankfurt soutient qu'il n'est pas nécessaire, pour avoir une action, que celle-ci soit causée par des états de fait; celle-ci doit plutôt être faite *en accordance* avec ces états de fait, elle doit être *guidée*. Une séquence d'action est guidée lorsqu'on est prêt à contrer les effets de forces qui viendraient nuire à la réalisation de cette séquence. Frankfurt utilise ensuite ce concept de guidance pour expliquer l'action autonome. Pour qu'un désir soit autonome, il faut que je guide sa séquence, donc que je sois prêt à intervenir si sa séquence venait à être perturbée. Pour terminer cette deuxième section, j'ai abordé le concept d'identification complète, laquelle s'effectue lorsqu'une décision est prise, celle d'arrêter le processus de régression, et cela, pour des motifs pratiques ou parce que l'identification est faite dans la certitude.

## **Chapitre 2 : La critique féministe de l'autonomie du processus d'identification**

Dans ce deuxième chapitre, je me pencherai sur une critique développée contre les approches hiérarchiques – incluant, évidemment, celle de Frankfurt – et qui concerne la nature autonome du processus d'identification lui-même. Cette critique peut être résumée comme suit : lorsqu'une personne s'identifie à un désir, cela ne garantit pas que ce désir devienne le sien, car le processus d'identification peut lui-même être externe à la personne. Cette critique prend plusieurs formes sur lesquelles je m'arrêterai. Les différentes versions de cette critique seront présentées suivant un ordre chronologique, puisqu'une certaine cohérence peut être dégagée de cet ordonnancement.

Gerald Dworkin, dans son texte « Autonomy and Behavior Control » (1976), est le premier à voir le problème que posent les influences externes sur le processus d'identification. Il donnera en quelque sorte le ton à tout le débat qui va suivre. Pour cette raison, je me pencherai d'abord sur le problème qu'il met en lumière, celui de la manipulation. Ensuite, j'étudierai le texte « Socialization and Autonomous Behavior » (1985) d'Irving Thalberg qui concerne la question de la socialisation féminine. Thalberg est le premier à lier la question de l'effet des influences externes sur l'identification au problème de l'oppression féminine. Nous verrons ensuite la critique de Marilyn Friedman (1986), qui s'inscrit directement dans la suite du texte de Thalberg, et qui constitue en quelque sorte le pilier de ce débat : Friedman élabore la critique la plus développée des approches hiérarchiques. Nous verrons ensuite la position de John Christman (1987), lequel contribue de façon significative à ce débat en discutant la critique de Friedman. Et finalement, nous verrons les propos de Diana Meyers (1988) qui complètent la critique de l'approche de Frankfurt en traitant une question qui fut laissée de côté par ses prédécesseurs, celle de la décision et de ses influences externes.

Comme cette critique porte sur le processus d'identification lui-même, il importe, afin de bien comprendre cette critique, de mettre en lumière la nature de ce processus. On considère en général que le processus d'identification est un processus par lequel on réfléchit de façon critique à un désir, ou par lequel on fait une évaluation d'un désir, et au terme duquel on s'identifie (ou non) à ce désir. En pensant le processus d'identification comme une réflexion critique, il semble manifeste que celui-ci peut être influencé par la socialisation.



Après tout, la réflexion, tout comme les désirs, les valeurs, les décisions et les idéaux, est elle aussi influencée par la socialisation. Je soutiendrai cependant, dans le chapitre 3, que cette interprétation du processus d'identification n'est peut-être pas tout à fait justifiée lorsqu'elle concerne l'approche de Frankfurt. Mais, pour le moment, je me contenterai de porter une attention particulière à la question du processus d'identification afin d'explicitier comment on le conçoit. De plus, je m'arrêtera sur la question du contenu de la réflexion critique afin de répondre à la question suivante : à quoi réfléchit-on lorsqu'on réfléchit de façon critique à nos désirs?

## 2.1– Dworkin et le problème de la manipulation

Dworkin est le premier à introduire cette critique des approches hiérarchiques. On comprendra donc qu'il présente une critique de son approche elle-même. Mais il proposera aussi une solution pour y répondre. Avant de voir cette critique et la solution présentée, j'explicitierai d'abord comment Dworkin conçoit le processus d'identification, dans son texte de 1976, et je présenterai la terminologie qu'il emploie pour construire la nouvelle version de son approche hiérarchique. Ces précisions permettront de mieux comprendre l'effet d'une influence externe comme la manipulation sur le processus d'identification.

Dans son texte séminal « Acting Freely » (1970), Dworkin élabore une première version de son approche hiérarchique, où ce qui est déterminant pour caractériser une action comme étant celle d'une personne, c'était l'*attitude* que cette personne prend à l'égard de ses motivations<sup>87</sup>. Dans son texte « Autonomy and Behavior Control » (1976), Dworkin modifie son approche en reprenant certaines idées mises de l'avant par Frankfurt. Dworkin affirme maintenant que ce qui est caractéristique des personnes, c'est qu'elles réfléchissent à leurs désirs et peuvent ainsi former des *désirs* à l'égard de leurs désirs de premier niveau<sup>88</sup> :

It is characteristic of persons that they are able to reflect on their decisions, motives, desires, habits, and so forth. In doing so they may form preferences concerning these. Thus a person may not only desire to smoke. He can also desire that he desire to smoke.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Voir Dworkin, 1970.

<sup>88</sup> Dworkin utilise maintenant une terminologie similaire à celle de Frankfurt, mais certaines distinctions demeurent. Rappelons notamment que pour Frankfurt, ce qui est caractéristique des personnes c'est qu'elles forment des volitions et non pas seulement des désirs de second niveau.

<sup>89</sup> Dworkin, 1976, p. 24.

Dworkin adopte donc un appareillage conceptuel semblable à celui de Frankfurt en pensant deux niveaux de désirs.

Si Dworkin et Frankfurt élaborent, tous deux, une approche à deux niveaux de désirs, on pourrait aussi penser qu'ils adoptent une conception similaire de l'identification. (Nous verrons cependant, dans le chapitre 3, qu'on doit faire une distinction essentielle entre ces deux conceptions de l'identification.) On se rappelle que Frankfurt soutenait, en 1971, qu'une personne s'identifie à un désir lorsqu'elle forme une volition de second niveau qui le tient pour objet. Dans son texte de 1976, Dworkin soutient une idée semblable. En effet, il semble affirmer que lorsqu'une personne désire être motivée d'une certaine façon, alors elle s'identifie à sa motivation. Dworkin affirme ce qui suit :

It is the attitude a person takes towards the influences motivating him which determines whether or not they are to be considered 'his.' Does he identify with them, assimilate them to himself, view himself as the kind of person who wishes to be motivated in these particular ways?<sup>90</sup>

De plus, dans cette citation, Dworkin précise le contenu du processus d'identification qu'il nomme la réflexion critique<sup>91</sup>. Il soutient qu'une personne, lorsqu'elle considère un désir, peut « se voir comme le genre de personne qui souhaite être motivée de cette façon particulière ». Dans son texte de 1988, il soutiendra à nouveau cela : « A person may identify with the influences that motivated him, assimilate them to himself, view himself as the kind of person who wishes to be moved in these particular ways. »<sup>92</sup> Avant de spécifier cette idée, il importe de préciser que la dernière clause de cette citation, qui est identique à la formule de 1976, n'est pas sans poser problème. Il y est dit qu'on peut se voir comme étant le genre de personne à *souhaiter*, ou à *vouloir* être motivée d'une certaine façon. Ce qui semble être ici l'objet de la réflexion critique, c'est un désir supérieur qui a pour objet un désir de premier niveau : la personne se voit comme *désirant* être motivée d'une certaine façon. Dworkin disait aussi, dans son texte de 1976, qu'on peut s'identifier comme étant le genre de personne à

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>91</sup> L'expression « réflexion critique » est suggérée dans plusieurs passages du texte de Dworkin. En effet, il parlera d'une « capacité à voir d'une façon critique et rationnelle sa situation » (*Ibid.*, p. 25) ou encore de « réfléchir de façon critique et intelligente à ses motivations » (*Ibid.*, p. 26). Friedman cependant emploiera l'expression de manière beaucoup plus systématique et lui donnera un sens bien défini. Nous verrons cela dans la section 3.

<sup>92</sup> Dworkin, 1988, p. 15.

*vouloir* être motivée par l'envie : « he identifies himself as the kind of person who *wants* to be motivated by envy »<sup>93</sup>. Mais cette lecture semble contredite par d'autres passages. Dworkin soutient aussi qu'on peut préférer être le genre de personne à ne pas *être motivée* d'une certaine façon : « a man ... would prefer to be the kind of person who is motivated in different ways »<sup>94</sup>. Ce qui serait alors l'objet de la réflexion critique, laquelle conduirait à la formation d'une préférence supérieure, c'est un désir de premier niveau. J'adopterai cette dernière idée, qui semble plus cohérente avec ce qu'on conçoit généralement comme étant la réflexion critique.

Je considérerai alors que la position de Dworkin est la suivante : lorsqu'on préfère ou qu'on désire avoir une certaine motivation, alors on s'identifie à celle-ci, ce qui signifie qu'on se voit comme le genre de personne à être motivée par ce désir. Si l'identification se fait à l'issue d'un processus de réflexion critique, alors on a déjà quelques indications quant à ce processus. Ce qui est en question lors de la réflexion critique, c'est le genre de personne que nous voulons être. Lors de la réflexion critique, on pose la question suivante : est-ce que je veux être le genre de personne à être ainsi motivée? Est-ce que ce désir fait de moi une personne que je veux être? Par ce genre de réflexion critique, on adopte alors une conception de soi, une vision de soi.

Il importe d'insister sur cette idée : pour Dworkin, lorsqu'on réfléchit de façon critique à un désir et qu'on s'identifie à ce désir, on adopte une conception de soi. D'une part, cette idée nous permet de mieux comprendre comment la manipulation peut rendre les personnes non autonomes à l'égard de leurs motivations de premier niveau, même si elles s'identifient à ces motivations. D'autre part, cette idée nous permettra de faire une distinction entre l'approche de Dworkin et celle de Frankfurt, et une telle distinction pourrait passer inaperçue considérant le rapprochement que Dworkin effectue entre son approche et celle de Frankfurt. Pour le moment, je me concentrerai sur le problème de l'effet de la manipulation sur le processus d'identification.

Dworkin soutient que certaines formes d'influences externes comme la manipulation, la duperie et la désinformation peuvent influencer le processus par lequel une personne

---

<sup>93</sup> Dworkin, 1976, p. 25 (mes italiques).

<sup>94</sup> *Ibid.*

s'identifie à ses motivations<sup>95</sup>. Une personne à qui l'on aurait implanté, par manipulation, un désir de faire le ménage, mais aussi un désir à l'égard de ce désir, si bien que cette personne se verrait comme étant le genre de personne à être motivée à faire le ménage, ne serait pas autonome malgré l'adéquation entre ses désirs de premier et de deuxième niveau. La manipulation rend le processus d'identification hétéronome en influençant la manière dont une personne se voit : elle influence le choix qu'une personne fait d'elle-même.

Afin de résoudre ce problème posé par la manipulation, Dworkin élabore son critère d'indépendance procédurale. L'indépendance procédurale s'obtient lorsqu'il y a absence d'influences externes néfastes qui affectent le processus de réflexion critique. La personne manipulée manquerait donc de cette forme d'indépendance, puisque sa réflexion critique est influencée de cette façon. En posant l'indépendance procédurale comme critère, Dworkin prétend donc résoudre le problème qui nous occupe : lorsqu'une personne est indépendante en ce sens, on s'assure que sa réflexion critique est la sienne.

Mais il faut encore pouvoir distinguer les influences externes néfastes, comme la manipulation, des influences externes positives, comme l'éducation. Une influence externe est néfaste, selon Dworkin, et elle consiste en un obstacle à l'indépendance procédurale, si elle interfère avec la capacité qu'une personne a de réfléchir de façon critique à ses motivations<sup>96</sup>. La motivation subliminale est un exemple d'une influence externe qui brime l'indépendance procédurale. Lorsqu'un individu subit cette forme d'influence, il est motivé d'une certaine façon, mais sans pouvoir être conscient de celle-ci<sup>97</sup>. Il lui est donc impossible de réfléchir de façon critique à cette motivation.

Mais une telle influence ne semble pas poser le problème que Dworkin mentionnait : la personne qui subit la manipulation subliminale ne peut même pas former des attitudes de niveau supérieur à l'égard de sa motivation; elle n'est donc pas autonome selon une analyse purement hiérarchique. Un autre problème serait celui que présentent la duperie et la désinformation. Ces influences pourraient conduire un individu à s'identifier à un désir, mais, si l'on suppose que l'information ait été juste et complète, il est possible que cette personne ne

---

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Voir Dworkin, 1976, p. 26.

<sup>97</sup> Voir Dworkin, 1976, p. 26 : « Subliminal motivation, if such were indeed possible, would be a primary example. Since the agent does not know the real reasons for his actions, he cannot reflect on such reasons and make a favorable or adverse judgment concerning them. »

ce serait pas identifié à ce désir. Alors, dans ce cas, cette identification ne semble pas être réellement celle de la personne.

Dworkin se voit donc forcé d'ajouter un critère externe à son approche hiérarchique afin de rendre compte de l'effet de certaines formes d'influences externes sur l'agir : l'approche hiérarchique à elle seule ne s'avère pas suffisante pour rendre compte du manque d'autonomie d'un agent manipulé. On peut alors penser que l'approche de Frankfurt, qui n'élabore pas un tel critère, ne peut rendre compte du cas de la manipulation. Cette critique avancée par Dworkin poserait possiblement problème à l'approche de Frankfurt.

Avant de conclure, on peut mentionner une autre forme d'indépendance, que Dworkin pose comme second critère, qui doit être obtenue pour avoir une action autonome (mais qui sera finalement abandonnée). Il s'agit de l'indépendance substantive. Une telle indépendance n'est pas obtenue lorsqu'une personne prend la décision d'abandonner son indépendance d'action ou de pensée. Cette personne voudrait faire ce qu'une autre personne ou une autre instance lui dit de faire. C'est le cas notamment de la plupart des engagements, comme celui de servir dans l'armée.

Pour conclure cette section, j'aimerais résumer les points importants avancés par Dworkin. Dans son texte « Autonomy and Behavior Control », Dworkin élabore une nouvelle approche hiérarchique qui s'apparente davantage à celle de Frankfurt. Il soutient que certaines influences externes néfastes peuvent affecter le processus d'identification, de telle sorte que lorsqu'une personne s'identifie à un désir, cela ne garantit pas que ce désir soit vraiment le sien. Les influences externes peuvent déterminer la façon dont les personnes se voient et le choix qu'elles font de leur conception de soi. Pour résoudre ce problème, Dworkin élabore son critère d'indépendance procédurale : l'identification à un désir, pour qu'elle ait une véritable autorité, doit être faite de façon indépendante, c'est-à-dire sans être dérangée par des influences externes néfastes.

## 2.2– Thalberg et la socialisation oppressive

Avec Dworkin, on peut donc dire que certaines formes d'influences externes néfastes, comme la manipulation, peuvent perturber le processus d'identification. Lorsqu'une personne s'identifie à un désir, à cause de ces dérangements, alors on peut dire que ce désir n'est pas

véritablement le sien. Le texte de Thalberg « Socialization and Autonomous Behavior » (1985) s'inscrit dans la suite du texte de 1976 de Dworkin, mais traite d'une autre influence externe néfaste : la socialisation oppressive. Thalberg développe une distinction entre la manipulation et la socialisation oppressive qui est une forme plus insidieuse d'influence externe. Mais ce texte présente surtout un intérêt parce qu'il est un des premiers, parmi les textes traitant d'autonomie personnelle, à aborder la question de l'effet des influences externes sur l'agentivité féminine.

Dans son article, Thalberg présente un cas qui menacerait les théories hiérarchiques, celui de la femme qui devient volontairement servile sous l'influence de la socialisation. Cette femme désirerait désirer servir les autres : elle désire que ses désirs soient déterminés par ceux des autres. Dans ce cas, les conditions des approches hiérarchiques sont remplies : la femme agit suivant un désir qui est lui-même approuvé par un désir de deuxième niveau. Mais le problème, c'est que l'action de la femme servile semble être une action hétéronome. Thalberg conclut alors que les approches hiérarchiques doivent être défectueuses à un endroit ou un autre.

Thalberg se penche aussi sur la théorie de l'autonomie de Benn pour montrer son caractère défectueux. Selon Benn, pour qu'une personne soit autonome, il faudrait qu'elle réfléchisse et approuve les valeurs et les mœurs qui déterminent ses désirs<sup>98</sup>. Le problème pour Thalberg, c'est qu'une femme servile pourrait remplir ce critère sans toutefois être autonome. Il dira ceci, pour soutenir cette idée :

The most reflective among these women may go on to examine more than their ground-level preference for domesticity: they might review the whole ideology in which they have been steeped—the feminine mystique of 'fulfillment', various doctrines from biology, zoology, psychoanalysis and the social sciences. Having diligently sought 'coherence' in the 'complex tradition', they decide that their conventional proclivities are reasonable on balance.<sup>99</sup>

Thalberg reconnaît que les critères externes élaborés par Dworkin semblent plus prometteurs pour rendre compte de ce cas. D'une part, on peut dire que la femme servile manque d'indépendance procédurale, car le choix qu'elle fait d'elle-même semble nécessairement affecté par des influences externes néfastes, qui ressembleraient à des formes

---

<sup>98</sup> Voir Benn, 1975-6.

<sup>99</sup> Thalberg, 1986, p. 25-26.

précoces de manipulation. D'autre part, il semble difficile de dire que le caractère substantiel du désir de servir les autres est autonome. En ce sens, la femme servile manquerait d'indépendance substantive.

En fin de compte, Thalberg ne fait pas tellement plus que reprendre la critique que Dworkin adressait lui-même à son approche hiérarchique, mais en développant une version différente. L'intérêt de ce texte, outre qu'il est le premier à traiter directement la question de cette étude (l'influence de la socialisation féminine sur le processus d'identification), est qu'il présente une distinction entre cette forme particulière de manipulation (la socialisation féminine) et la manipulation à proprement parler. Ce texte nous aide à mieux comprendre la spécificité de la socialisation féminine.

Thalberg spécifie cette forme d'influence externe en la distinguant de la coercition et du lavage de cerveau. D'abord, on peut dire que certaines circonstances vécues par les femmes peuvent ressembler à des instances de coercition – comme c'est le cas de la femme forcée à épouser un mari. Mais l'oppression que subissent les femmes, du moins de nos jours, se manifesterait différemment. Selon Thalberg, il faut distinguer la manière dont la coercition entraîne un individu à adopter un désir et celle dont la socialisation oppressive amène une personne à le faire. Une personne qui adopte un désir par contrainte, n'adopterait pas ce désir dans des circonstances normales. Pour illustrer cette idée, Thalberg donne l'exemple du pilote qui, à cause de la menace d'un terroriste, forme le désir de changer la direction de son avion. Un tel désir ne serait pas adopté dans des circonstances normales<sup>100</sup>. Mais la socialisation oppressive, au contraire, entraîne une personne à adopter un désir dans des conditions normales. La femme qui désire être soumise à son mari forme ce désir comme on forme une habitude.

Pour Thalberg, la socialisation féminine s'apparente davantage au lavage de cerveau, puisque leur effet se ressemble d'avantage : ces formes d'influences sont des conditionnements qui affectent les habitudes et la normalité d'un comportement. En ce sens, elles s'opposent à la coercition. Cependant, certaines distinctions doivent être marquées entre la socialisation et le lavage de cerveau. D'abord, contrairement à cette forme d'endoctrinement, qui a lieu à un âge relativement avancé, la socialisation féminine commence à un très jeune âge et elle ne cesse

---

<sup>100</sup> Voir Thalberg, 1985, p. 27.

jamais. Ensuite, la socialisation a un effet diffus, alors que le lavage de cerveau se remarque beaucoup plus facilement et souvent par une certaine attitude dogmatique (« *[the] well-defined credo and attitude of unquestioning loyalty that brainwashed people normally develop* »<sup>101</sup>). Et finalement, on peut s'imaginer ce que serait devenue une personne qui n'a pas subi d'endoctrinement, alors qu'il semble difficile de se demander ce que serait devenue une femme qui n'aurait pas subi l'influence de la socialisation féminine.

Si le lavage de cerveau peut servir de modèle à la socialisation oppressive, il faut encore préciser un point afin d'éviter une confusion. La condition qui se présente comme alternative à l'endoctrinement est celle de l'absence de conditionnement. Cette alternative n'est pas envisageable dans le cas de la socialisation féminine : sans ce conditionnement, il y aura forcément une autre forme de conditionnement. L'alternative à la socialisation féminine serait pour Thalberg la socialisation que les hommes connaissent, et qui les entraînerait à être généralement plus autonomes.

Dans son texte « Socialization and Autonomous Behavior », Thalberg reprend donc la critique de Dworkin en présentant une autre version de celle-ci : la socialisation oppressive que subissent les femmes peut influencer le processus d'identification par lequel elles s'identifient à leurs désirs, si bien qu'on ne peut dire que ces désirs sont véritablement les leurs. Thalberg définit aussi cette forme d'influence externe : la socialisation est définie par le fait qu'elle entraîne une personne à adopter certains désirs comme une habitude, qu'elle ne cesse jamais et qu'elle a un effet diffus.

### 2.3– Friedman et le problème de la réflexion critique

Friedman développe son analyse des approches hiérarchiques dans la suite de cette critique de Thalberg. Celui-ci ne faisait qu'indiquer l'insuffisance des approches hiérarchiques : ces théories ne pouvaient simplement pas rendre compte de certains cas. Friedman ira plus loin en tentant d'identifier un problème substantiel avec les approches hiérarchiques qui ferait en sorte que ces approches ne peuvent rendre compte de cas comme celui de la femme opprimée, qui s'identifie à ses désirs sous l'influence de la socialisation. Le problème que voit

---

<sup>101</sup> Thalberg, 1985, p. 29.



Friedman avec les approches hiérarchiques est celui du statut spécial accordé à la réflexion critique<sup>102</sup>. Friedman s'attaque donc à ce concept de réflexion critique, qu'elle élabore pour désigner le processus par lequel une personne s'identifie à un désir – tel que pensé notamment par Dworkin et Frankfurt. Il importe dans un premier temps de préciser le sens de ce concept, avant de traiter la critique de Friedman. Cette critique entraînera Friedman à développer une nouvelle approche, qui sera brièvement présentée dans la troisième partie.

### 2.3.1– La réflexion critique

Dans son texte « Moral Integrity and the Deferential Wife » (1985), Friedman développe certaines distinctions qui seront importantes pour comprendre le concept de réflexion critique. Dans cet article, elle développe une distinction entre trois types de soumission : on peut être soumis aux jugements des autres, aux préférences des autres ou à leurs principes. Friedman insiste sur ces deux dernières formes qui sont les formes importantes pour la suite des choses.

Friedman précise que les principes (ce qui inclut les idéaux, les valeurs, les règles et les lois) servent à faire l'évaluation critique des préférences (les désirs, les aversions, les souhaits, les caprices et les peurs), et cette évaluation permet de déterminer leur valeur morale ou leur acceptabilité<sup>103</sup>. Ici, ce que Friedman est en train de développer, c'est une certaine conception de la réflexion critique par laquelle on évalue nos désirs. Cette réflexion critique s'effectue à la lumière de principes et poserait la question suivante : est-ce que mon désir est un désir moralement bon ou acceptable?

Pour illustrer cette distinction entre « principes » et « préférences », on peut mentionner les deux types de soumission que Friedman présente. D'abord, une personne peut se soumettre aux préférences de quelqu'un sans se soumettre à ses principes. Elle peut alors adopter les préférences de quelqu'un après les avoir évaluées de façon critique; elle écartera celles qui sont en opposition avec ses propres principes. Le deuxième type est celui de la personne qui se soumet aux préférences d'une autre, et cela, de façon aveugle, c'est-à-dire sans les évaluer. Friedman donne l'exemple suivant : un homme est en conflit avec ses

---

<sup>102</sup> Voir Friedman, 1986, p. 23.

<sup>103</sup> Voir Friedman, 1985, p. 145.

collègues de travail à cause d'un trait de caractère qu'il a, et, plutôt que de reconnaître ce tort, il reporte le problème sur ses collègues en les accusant d'incompétence; la femme de l'homme en question pourrait alors se soumettre à son désir de renforcer son ego sans faire l'évaluation de cette situation et de l'origine de ce désir.

Ce contraste entre les principes et les préférences, ou plus spécifiquement entre les principes et les désirs, est une distinction que Friedman réitère dans son texte « *Autonomy and the Split-Level Self* » (1986). Dans cet article, Friedman donne une interprétation des approches hiérarchiques où cette distinction joue un rôle crucial. D'abord, elle précise que l'identification s'effectue à la suite d'une réflexion critique qui prend pour objet nos désirs. Cette idée était déjà explicite chez Dworkin. Mais elle ajoute que cette réflexion critique s'effectue à la lumière de principes supérieurs : « On the split-level self account, motivations become the person's own by being critically assessed in accord with a person's higher level goals, purposes, standards, values, and ideals. »<sup>104</sup> Friedman reprend donc la conception de la réflexion critique qu'elle présentait dans son texte de 1985, mais en l'appliquant aux approches hiérarchiques. Cette fois-ci, elle fait une référence explicite à la théorie de Benn, pour qui les principes supérieurs représentent la personne que nous sommes vraiment : ces principes constituent la conception que nous avons de nous-mêmes. Contrairement à son texte précédent, Friedman ne donne pas ici de précision quant au contenu de cette réflexion critique.

Pour finir, on peut ajouter que la réflexion critique se manifeste par les désirs ou les attitudes de second niveau. Avoir un désir de ne pas désirer faire quelque chose, c'est porter une réflexion critique sur ce désir : « The "second-level" of mentalistic phenomena encompasses the critical assessment of first-level motivations and can be manifested in second-level desires and volitions to be motivated (or not) by those first-level motivations. »<sup>105</sup>

### 2.3.2– La critique des approches hiérarchiques

Il fut mentionné que Friedman voit dans les approches hiérarchiques un problème qui est celui du statut spécial accordé à la réflexion critique (et, on peut maintenant ajouter, aux

---

<sup>104</sup> Friedman, 1986, p. 22.

<sup>105</sup> Friedman, 1986, p. 21.

principes de niveau supérieur qui l'informent<sup>106</sup>). Cette réflexion aurait le privilège de pouvoir conférer une autonomie aux désirs sur lesquels elle porte. Friedman propose d'explicitier comment les théories hiérarchiques peuvent justifier ce statut spécial. Elle distingue deux façons de le faire : d'abord, certaines approches affirmeraient que la réflexion critique a un statut privilégié, car elle constitue le « vrai » moi<sup>107</sup>, et que ce moi est une entité ontologique privilégiée; ensuite, d'autres approches affirmeraient que la réflexion critique a un statut privilégié, car elle permettrait de réaliser l'identification à un désir, qui elle possède un statut ontologique significatif<sup>108</sup>. Friedman critique ces deux façons de voir.

#### a) La première solution

Selon Friedman, la première explication qui justifie le statut spécial accordé à la réflexion critique serait la suivante : la réflexion critique, ou les principes supérieurs qui l'informent, possède un statut ontologique spécial, car elle constitue le « vrai » moi. Maintenant, il faut expliquer ce rapport entre le vrai moi et le pouvoir de la réflexion critique de conférer son autonomie. Deux possibilités se présentent : soit la réflexion critique est elle-même autonome, et donc lorsqu'on invoque le vrai moi on réfère à un moi déjà autonome; soit la réflexion critique a le pouvoir de conférer une autonomie aux désirs sur lesquels elle porte, mais elle n'est pas elle-même autonome, ce qui signifie que le terme « vrai moi » ne réfère pas à une entité déjà autonome.

Friedman envisage encore une alternative pour la première solution, à savoir celle où le vrai moi serait une instance elle-même autonome. La réflexion critique pourrait être autonome de la même façon que la motivation sur laquelle elle porte (par une réflexion critique qui la tient pour objet) ou encore d'une autre façon. Si la réflexion critique doit elle-même faire l'objet d'une réflexion critique, alors on se retrouve face au problème de la régression. Il semble raisonnable de supposer que la réflexion critique, à un certain moment, ne sera plus possible à cause de limite psychologique : je ne peux évaluer de manière critique un désir de désirer désirer par exemple. On sait que Frankfurt se retrouve face au problème de la

---

<sup>106</sup> Voir Friedman, 1986, p. 23.

<sup>107</sup> Friedman reprend ici le terme employé par Dworkin. Voir Dworkin, 1976, p. 24 : « The part of him that wishes to stop smoking is recognized as his true self, the one whose wishes he wants to see carried out. »

<sup>108</sup> Voir Friedman, 1986, p. 23.

régression, et qu'il semble donc adhérer à cette première manière de voir<sup>109</sup>. On peut aussi supposer que la réflexion critique acquiert son autonomie par un autre moyen. C'est le parti pris de Friedman, et c'est cette position qu'elle développera. Pour Friedman, ce sont les motivations de premier niveau qui vont conférer aux attitudes supérieures leur caractère autonome. Cette question sera traitée un peu plus loin.

Avec la première solution, le problème de la socialisation émerge. Si les désirs de premier niveau sont influencés par le contexte social dans lequel un individu se trouve, il en va de même pour l'attitude réflexive à l'égard de ces désirs et les principes qui l'informent : ceux-ci ne sont pas immunisés contre la socialisation. Pour qu'un individu soit autonome, on doit aussi s'assurer que sa réflexion critique et ses principes supérieurs soient autonomes, et non pas le produit de la socialisation.

Friedman illustre cette critique avec un exemple. Ce cas est celui de la femme qui subit l'influence d'une société où l'on tient pour principe que la place de la femme est à la maison. Cette femme pourrait bien former des idéaux et des principes de vie en accord avec cette idéologie : il est fort probable qu'elle tienne pour idéal un modèle de femme au foyer. Il serait alors difficile de soutenir que cette femme est autonome même si elle s'identifie à ses désirs de premier niveau, comme le désir d'entretenir le foyer familial ou celui de préparer les repas. L'intuition de Friedman est que le processus de réflexion critique qui conduit à l'identification est lui-même influencé par la socialisation, puisqu'il est informé par des principes supérieurs (l'idéal de la femme au foyer) qui n'ont pas été formés de façon autonome.

Finalement, il y a la deuxième version de cette première solution, à savoir celle selon laquelle le vrai moi confère une autonomie au désir de premier niveau sans être lui-même autonome. Une manière d'expliquer cette conception a déjà été présentée au tout début – et ces deux solutions finissent par se confondre. Selon cette solution, la réflexion critique permettait de faire l'identification à un désir et c'est ainsi qu'elle acquerrait son statut privilégié. La réflexion critique pourrait donc constituer le vrai moi, sans être elle-même autonome, car elle confèrerait une autonomie aux désirs en effectuant l'identification à ces désirs.

---

<sup>109</sup> Cette idée sera nuancée dans le chapitre 3.

## b) La deuxième solution

La deuxième solution est donc la suivante : la réflexion critique permet à un désir de devenir autonome, puisque par celle-ci on peut s'identifier à ce désir. Friedman dit : « autonomy is realized in respect to one's motivation or (lower level) standard or value just in case, upon critical reflection, one attains an 'identification' with that motivation, standard, or value. »<sup>110</sup> Il y aurait donc une « source » à l'autonomie qui n'est pas elle-même autonome et qui est le vrai moi. Selon Friedman, il y aurait trois problèmes avec cette alternative. Ces problèmes seront brièvement présentés<sup>111</sup>.

Premièrement, (1) Friedman soutient qu'il est improbable qu'un individu soit autonome à l'égard de ses motivations de premier niveau sans être autonome à l'égard de sa réflexion critique et de ses attitudes de second niveau : ce serait dire qu'on ne peut être autonome qu'à l'égard du moi le plus bas, d'un « moindre » moi. Deuxièmement, (2) la notion de « vrai moi » n'est pas cohérente : comment expliquer qu'une partie d'un tout soit plus que le tout ? Il faut ajouter à cette idée que le vrai moi, par lequel on s'identifie à certains désirs, ne peut être que le moi entier : seulement le moi entier peut juger d'une de ses parties. Troisièmement, (3) Friedman remet en question l'identification elle-même : pourquoi le fait de regarder une partie du moi comme la sienne possède-t-il une importance ontologique que l'autre partie n'aurait pas ? Pourquoi cette activité a-t-elle le pouvoir de constituer notre identité, et pourquoi n'est-elle pas une simple manière de se voir ?

### 2.3.3– L'approche de Friedman

On a donc deux possibilités qui sont mises de l'avant par Friedman, et deux séries de critiques. J'aimerais maintenant résumer brièvement l'approche de Friedman, avant de me pencher sur l'analyse de ces critiques par Christman. Friedman propose de justifier le statut spécial accordé à la réflexion critique en considérant que le moi supérieur peut être lui-même autonome, mais qu'il n'acquiert pas cette autonomie de la même façon qu'il la confère. Ce

---

<sup>110</sup> Friedman, 1986, p. 27.

<sup>111</sup> Pour l'élaboration de ces critiques, voir Friedman, 1986, pp. 28-29.

statut serait accordé, pour Friedman, par les motivations et standards de premier niveau<sup>112</sup>. Dans l'exemple de la femme au foyer, ce qui indiquerait que celle-ci est non autonome, c'est la résistance que présentent ses motivations de premier niveau : son insatisfaction constante et ses envies soudaines et répétées de se défaire de ses responsabilités par exemple. Les motivations de premier niveau permettraient donc de fournir un point de vue indépendant pour évaluer les principes de niveau supérieur<sup>113</sup>. Cette évaluation se ferait du premier niveau vers les niveaux supérieurs (*bottom-up*). Une personne évalue un principe supérieur en fonction de sa compatibilité avec les motivations de premier niveau sur lesquelles il porte : « the adequacy of a principle is determined by its fit with that which it would logically "cover" in any deductive reconstruction of the way in which she could justify her choices »<sup>114</sup>. Friedman suggère que ce processus d'évaluation est semblable à la déduction scientifique, par laquelle des lois ou des principes sont déduits de l'objet observé. De même, les principes qui permettent d'évaluer les motivations de premier niveau devraient être déduits de ces mêmes motivations.

Si Friedman insiste sur le processus évaluatif qui va du bas vers le haut, il faut préciser qu'elle ne rejette pas le processus allant du haut vers le bas. En effet, les principes qu'une personne adopte, et qui sont évalués à la lumière des motivations de premier niveau, servent encore à faire l'évaluation de ces motivations de premier niveau. Friedman pense alors l'autonomie comme une *intégration* des deux niveaux de désirs qui implique un double processus d'évaluation.

Cette conception présente cependant plusieurs problèmes. Dans la section suivante, je présenterai la critique de Christman. Mais on peut faire une autre critique de cette approche. Pour Friedman, les attitudes de premier niveau peuvent être de bons guides dans l'évaluation des principes supérieurs. Si cela peut être le cas lorsque les principes supérieurs sont le fruit d'une forte socialisation, il n'est pas évident que ce soit le cas à tout coup. Une évaluation qui prendrait pour critère des attitudes de premier niveau encore plus fortement influencées par la socialisation ne ferait que transférer leur hétéronomie. Prenons l'exemple d'une étudiante qui

---

<sup>112</sup> Voir Friedman, 1986, p. 33: « My analogous proposal is that autonomy involves the process by which a person's 'covering' principles, especially those at the highest level, are 'induced' from what they are supposed to cover, namely, lower level standards and motivations. »

<sup>113</sup> Voir Friedman, 1986, p. 31.

<sup>114</sup> Friedman, 1986, p. 33.

a une aversion à prendre la parole en classe. Comme effet de la socialisation (une socialisation positive), cette étudiante pourrait être amenée à former le désir de désirer prendre la parole en classe – les universités encouragent généralement cette forme de participation. Mais cette femme a cependant développé une forte aversion à prendre la parole en classe, notamment à cause d'une longue histoire d'oppression. Elle tente alors de modifier ses désirs de premier niveau, mais cela s'avère sans succès. Alors, face à la difficulté, elle effectue ce qu'on appelle de la rationalisation : elle dévalorise la motivation convoitée et modifie ses préférences concernant cette motivation. En d'autres mots, elle modifie ses préférences supérieures de manière à ce qu'elles collent mieux à ses motivations de premier niveau. Elle abandonne en effet le désir de désirer prendre la parole et se complait dans son rôle d'auditrice. On voit ici comment, par une « induction » à partir de motivations de premier niveau, on vient évaluer un principe supérieur, et c'est ce qui permet d'intégrer les deux niveaux de désirs. Le problème est que cette motivation de premier niveau est encore plus profondément influencée par la socialisation, et qu'elle ne fait que conférer son hétéronomie au principe supérieur.

J'aimerais maintenant résumer les points importants présentés dans cette troisième section. Selon Friedman, le processus d'identification consiste en un processus de réflexion critique qui tient pour objet les motivations de premier niveau. De plus, cette réflexion est elle-même influencée par des principes supérieurs. Le problème avec les approches hiérarchiques, pour Friedman, c'est la justification qu'elles donnent du privilège accordé à la réflexion critique. Selon ces approches, soit la réflexion critique est elle-même autonome et acquiert son autonomie de la même façon qu'elle la confère – ce qui mène au problème de la régression et à celui de la socialisation –, soit elle n'est pas autonome, mais peut conférer une autonomie parce qu'elle permet de réaliser l'identification à un désir – ce qui mène à plusieurs incohérences ontologiques. Pour Friedman, la réflexion critique acquiert plutôt son statut privilégié lorsqu'elle est informée par des principes qui ont fait l'objet d'une évaluation, laquelle prend comme point de vue les motivations et les attitudes de premier niveau.

## 2.4– Christman et la révision de la critique de Friedman

John Christman se veut un défenseur des approches hiérarchiques. Dans un premier texte, « A Defense of the Split-Level Self » (1987), Christman propose de défendre l'approche de Dworkin à l'égard de la critique que lui adresse Friedman<sup>115</sup>. Il distingue dans le texte de Friedman deux critiques principales sur lesquelles je vais me pencher : le problème de la régression, qui regroupe l'ensemble des critiques développées explicitement par Friedman, et celui de la hiérarchie, qui est un problème demeuré implicite dans le texte de Friedman. Après avoir vu les points faibles et les points forts de la critique de Friedman selon Christman, je présenterai la théorie que celui-ci propose en réponse aux problèmes des approches hiérarchiques. Cette nouvelle conception de l'autonomie va nous conduire finalement à la critique, développée par Christman, du concept d'identification complète (*wholehearted*).

### 2.4.1– Le problème de la régression

Christman inclut l'ensemble des critiques explicites de Friedman dans la catégorie du problème de la régression. D'abord, on peut rappeler que la critique de Friedman concerne le statut de la réflexion critique à l'égard de sa capacité à conférer l'autonomie. Deux positions peuvent être adoptées : soit la réflexion critique est elle-même autonome, et c'est ce qui lui permet de conférer l'autonomie, soit elle ne l'est pas. Lorsqu'on soutient que la réflexion critique est autonome, on peut soutenir qu'elle acquiert son autonomie de la même façon qu'elle la confère ou autrement. Cette dernière option conduit au problème de l'incomplétude : il faut expliquer cette autre manière de devenir autonome. Autrement, si l'autonomie de la réflexion critique s'obtient de la même façon qu'elle confère une autonomie au désir de premier niveau, alors on est en présence du problème de la régression. On peut aussi soutenir que la réflexion critique n'est pas elle-même autonome. Dans ce cas, pour Christman, on est en présence du problème de l'origine (*ab initio problem*) : comment un désir peut-il devenir autonome s'il est formé par un processus qui n'est pas lui-même autonome ?

Christman adhère à cette façon de présenter les enjeux auxquels font face les approches hiérarchiques. Selon Christman, la théorie de Dworkin éviterait le problème de

---

<sup>115</sup> Voir Christman, 1987.



l'origine, puisque pour Dworkin le processus de réflexion critique est lui-même autonome. Mais cette théorie ferait alors face au problème de la régression ou à celui de l'incomplétude. Christman pense pouvoir répondre à ce dernier problème, auquel Dworkin a déjà donné un début de réponse avec ses critères de l'indépendance procédurale et substantive, et cela, en révisant la position de Dworkin. C'est ce que Christman développe avec sa théorie des influences externes illégitimes. J'y reviendrai.

Là où Christman ne suit plus les propos de Friedman, c'est dans son interprétation des théories hiérarchiques en termes métaphysiques. Avec cette analyse, Friedman pouvait développer une série de critiques qu'elle liait à la conception selon laquelle le vrai moi est non autonome, mais possède le pouvoir de conférer une autonomie au désir de premier niveau. Friedman affirmait qu'il est improbable (1) qu'un vrai moi non autonome puisse rendre autonome un autre moi, ou encore (3) que l'identification ait le pouvoir de constituer une entité ontologique. Mais ces idées ne sont valables que lorsqu'on pose l'existence de deux entités ontologiques distinctes qui interviennent dans le processus d'identification. Pour Christman, on peut construire une théorie de l'autonomie sans faire un tel postulat ontologique, et c'est ce que sembleraient faire Frankfurt et Dworkin. Ces théories auraient pour fin de décrire un processus psychologique qui a lieu, sans qu'une réalité ontologique corresponde nécessairement au processus décrit<sup>116</sup>.

Friedman soutenait aussi (2) qu'il est improbable qu'une partie d'un tout soit plus que le tout. Cette idée serait fondée sur une mécompréhension des théories hiérarchiques : le niveau supérieur n'est pas un moi au statut privilégié, mais un moi constitué par des désirs qui ont une structure différente :

Desires at the different levels are distinguished by their *structure*. First order desires have as their objects acts of the agent ("I desire to *do* X"), or states of affairs ("I desire to be rich"). Second order desires have as their object other first order desires ("I desire to desire X").<sup>117</sup>

Christman présente ainsi une critique complète des arguments de nature ontologique développés par Friedman.

---

<sup>116</sup> Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar corroborent cette idée (voir Mackenzie et Stoljar, 1999, pp. 14-15). Elles soutiennent que cette critique de Friedman serait fondée sur une interprétation erronée du moi : la conception du moi des approches hiérarchiques n'est pas celle d'un vrai moi opposé à un « moindre moi » ou à un « moi entier ». Il faudrait plutôt voir le moi comme une entité dynamique qui se constitue par l'identification : le moi se constitue en intégrant à son ensemble des éléments comme les désirs.

<sup>117</sup> Christman, 1987, p. 285.

#### 2.4.2– Le problème de la hiérarchie

Si Friedman élabore de façon explicite deux séries de critiques, Christman dégage une autre critique qui demeure implicite dans le texte de Friedman. Celle-ci est associée au problème de la hiérarchie. Ce problème est illustré à l'aide de l'exemple de la femme au foyer qui a des désirs réfractaires. Pour Friedman, ce cas démontre que les désirs de premier niveau peuvent être de meilleurs indicateurs de l'autonomie d'une personne. Cet exemple montre aussi que les attitudes supérieures n'ont pas plus d'autorité que les désirs de premier niveau, parce que la société les influence aussi. Le problème de la hiérarchie conduit Friedman à penser un double processus de réflexion critique qui va de haut en bas et de bas en haut, et qui permet l'intégration des désirs de premier et de deuxième niveau.

Pour Christman, l'approche de Dworkin pourrait rendre compte du cas de la femme aux désirs réfractaires. C'est avec son critère de l'indépendance procédurale que Dworkin peut le faire : la socialisation vécue par cette femme consiste en une influence externe qui perturbe le processus d'identification. Par ailleurs, en modifiant le cas présenté, en y ajoutant l'intervention d'un manipulateur, Christman entend montrer que la théorie de Friedman ne permet pas de faire une analyse intuitivement correcte de ce cas, et donc que le problème de la hiérarchie n'est pas fondé : une approche hiérarchique demeure plus adéquate pour en rendre compte.

Christman développe donc le cas présenté par Friedman en y ajoutant l'intervention d'un manipulateur. La femme de l'exemple de Friedman, qui est socialisée de manière telle qu'elle en vient à désirer s'occuper du foyer familial, mais qui a des désirs réfractaires de premier niveau, pourrait être manipulée par un mari mal intentionné qui ridiculiserait sa « paresse ». Sous cette influence, elle pourrait s'appliquer à la tâche, en usant de discipline personnelle par exemple, ce qui lui permettrait de développer davantage son désir de premier niveau de s'occuper du foyer familial. Christman présente le cas ainsi :

[I]magine that the woman simply applies more “self discipline” and represses whatever lower order resistance to her domestic role she happens to harbor. She would then meet the criteria of autonomy set out in Friedman’s model. That is, a sufficiently “integrated” self could result if the woman simply applied pressure on herself (or even if it was applied from the “outside”) to learn to like doing the dishes. But calling such a

person autonomous is surely not the verdict that a plausible model of autonomy should yield.<sup>118</sup>

Elle obtiendrait donc l'« intégration » de ses désirs de premier et de deuxième niveau par des mesures de discipline, elles-mêmes causées par une forme de manipulation. Selon l'approche de Friedman, on serait forcé d'admettre que la personne est autonome malgré tout. Ce modèle ne permettrait donc pas de rendre compte du problème de la socialisation dans toutes ses variantes.

#### 2.4.3– L'approche de Christman

Afin de répondre au problème de la socialisation et de la manipulation, ou, en général, de toute « influence externe illégitime », Christman élabore son approche historique. Son approche est historique parce qu'elle s'intéresse au processus causal/historique de la formation des désirs. Ce que Christman cherche à développer, entre autres, c'est un critère qui permet de déterminer si une influence externe est illégitime. Dans son texte de 1987, il présente déjà ce critère : une influence est illégitime si, advenant que je sois conscient de cette influence, je révisé le désir qu'elle m'entraîne à adopter : « any factor affecting some agent's acts of reflection and identification is "illegitimate" if the agent would be moved to revise the desire *so* affected, were she to be aware of that factor's presence and influence. »<sup>119</sup>

Si sa théorie de 1987 préserve l'idée d'identification et la structure hiérarchique du moi, Christman finira cependant par abandonner ces idées. En 1991, dans son texte « Autonomy and Personal History », Christman soutient que ce n'est pas l'attitude à l'égard de mes désirs qui importe, mais l'attitude à l'égard du processus de formation de mes désirs : « The new theory is unique in that I focus on the manner in which the agent came to have a set of desires rather than her attitude towards the desires at any one time. »<sup>120</sup> Une personne qui agit de manière autonome est une personne qui accepte (réellement ou hypothétiquement) le processus de formation du désir qui motive son action.

---

<sup>118</sup> Christman, 1987, p. 287.

<sup>119</sup> Christman, 1987, p. 290-1.

<sup>120</sup> Christman 1991, p. 2.

#### 2.4.4– La critique de l'identification complète (*wholehearted*)

Dans son texte de 1991, Christman développe aussi une critique du concept d'identification complète de Frankfurt. Pour ce dernier, l'identification complète est réalisée lorsque l'agent a pris la décision d'arrêter le processus d'évaluation, soit parce qu'il est convaincu de sa première évaluation, soit parce qu'une réévaluation serait trop coûteuse en temps, en efforts et en opportunités manquées. Christman soutient que la décision d'arrêter ce processus d'évaluation peut être, elle aussi, le résultat d'une manipulation. Une décision de ce type est influencée par l'information dont on dispose et par nos préférences du moment. Mais cette information et ces préférences peuvent être implantées par manipulation. Christman donne l'exemple suivant : un hypnotiste plante un désir de manger des fraises à quelqu'un en spécifiant que l'information sur l'hypnose doit être elle-même oubliée. Si la personne décide d'arrêter le processus d'évaluation et qu'elle croit que toute enquête concernant le désir auquel elle s'identifie va mener à la même conclusion (son identification avec le désir), elle ne serait pas, malgré tout, autonome à l'égard de ce désir. La raison est que ce désir et la décision d'arrêter le processus de révision de ce désir sont tous deux causés par le manipulateur.

J'aimerais m'arrêter dès à présent sur cette critique. L'intuition de Christman dans ce cas, c'est que si la personne était amenée à prendre conscience du processus de formation de ce désir, elle le désapprouverait. Mais il n'est pas sûr qu'on désapprouve toute forme de manipulation. Certaines formes de manipulation sont même généralement bien admises lorsqu'elles sont bien intentionnées. Lorsqu'on prépare une fête surprise à quelqu'un par exemple, on manipule cette personne de manière à lui faire avoir de fausses croyances et à lui faire adopter certains désirs. Mais rarement une telle manipulation est désapprouvée, même lorsque la personne est consciente de ce processus. On peut supposer le cas suivant : une personne a une aversion pour toutes choses rouges, et on la manipule en lui faisant croire que les fraises ne sont pas rouges, afin de lui faire découvrir le plaisir de consommer des fraises. Il n'est pas sûr que si cette personne venait à connaître le processus de manipulation, elle le rejetterait. Après tout, sans cette manipulation elle n'aurait jamais connu le plaisir de manger des fraises.

Mais cette réponse ne résout pas tout, parce qu'une deuxième personne pourrait rejeter ce processus de manipulation, ce qui la rendrait possiblement non autonome. Il faudrait alors

montrer en quoi cette deuxième personne serait autonome à l'égard de son désir de consommer des fraises même s'il est formé par manipulation et qu'elle rejette cette technique. Cette question ne peut être traitée pour le moment, puisque certains aspects de la théorie de Frankfurt devront d'abord être présentés. Je reviendrai donc à ces idées.

Les propos présentés dans cette section seront maintenant résumés. Dans un premier temps, Christman appuie la critique de Friedman concernant le problème de la régression, mais il révisé son interprétation ontologique du moi. Il stipule que le problème de l'incomplétude est le plus sérieux problème pour l'approche de Dworkin, et il propose une conception des influences externes illégitimes pour expliquer comment la réflexion critique peut être autonome. Christman étudie ensuite le problème de la hiérarchie en développant l'exemple de la femme au foyer de Friedman (il ajoute l'intervention d'un manipulateur), et il démontre qu'une approche qui conçoit deux processus d'évaluation (*top-down* et *bottom-up*) ne permet pas de faire une analyse juste de ce cas. Selon Christman, l'approche de Dworkin demeurerait la plus convaincante. Le problème de la manipulation présenté par Christman démontrerait aussi que l'identification complète, telle que conçue par Frankfurt, ne saurait être une réponse adéquate au problème de la régression. Une personne manipulée pourrait s'identifier de façon complète à un désir : une telle identification ne garantit donc pas qu'une personne soit autonome.

## 2.5– Meyers et la critique de l'autonomie des décisions

Si la critique de l'autonomie du processus d'identification s'arrête principalement sur le concept de réflexion critique, Meyers développe une variante qui mérite d'être examinée. Il faut se rappeler que pour Frankfurt, l'identification ne s'effectue pas tellement grâce à des volitions de second niveau, mais par une décision d'inclure ou d'exclure un désir parmi les candidats à la satisfaction. Meyers critique l'autonomie de la décision par laquelle s'effectue l'identification, en précisant que les décisions sont, elles aussi, sous l'influence de la société.

J'aimerais d'abord résumer le rôle que joue le concept de décision dans l'approche de Frankfurt. Meyers réfère à deux textes de Frankfurt, celui de 1971 et celui de 1976. Dans son texte de 1971, Frankfurt développait l'idée d'une identification décisive, par laquelle on arrête

le processus de régression. Cette identification se fait en prenant la décision de ne plus considérer ses désirs. Dans son texte de 1976, Frankfurt soutenait que toute identification à un désir est probablement fondée sur une décision d'inclure ce désir parmi les candidats à la satisfaction. Dans les deux cas, la décision était vue comme une solution au problème de la régression, car, contrairement aux désirs, elle ne semble pas sujette à l'externalité : « Decisions, unlike desires or attitudes, do not seem to be susceptible both to internality and to externality. »<sup>121</sup>

Si Meyers développe une série de critiques de l'approche de Frankfurt, en ce qui concerne le problème de la socialisation, elle ne fait que reprendre la critique de Friedman. Ainsi, dans son ouvrage *Self, Society and Personal Choice* (1989), elle dira, en citant Friedman :

Just as agents engaged in retrospective reflection can never be sure that their insights are not themselves products of socialization, agents engaged in identification can never be sure that their self-appropriation are emanating from their true self.<sup>122</sup>

La critique de Meyers continue à peu près comme suit : les décisions, tout comme les attitudes et la réflexion critique, sont aussi sujettes à l'influence de la société. Elle ajoute qu'une décision se fonde sur certaines bases et que ces bases peuvent aussi bien être le produit de la socialisation. Meyers reprend donc l'argument de Friedman pour l'appliquer au cas de la décision.

Meyers affirme finalement le contraire de ce que soutenait Frankfurt – le contraire de l'idée selon laquelle les décisions ne sont pas sujettes à l'externalité : « if, as Frankfurt holds, an attitudinal account of identification is unsatisfactory because attitudes can be products of socialization, Frankfurt's reliance on decisions is unsatisfactory for the same reason. »<sup>123</sup> S'il semble être évident que les décisions peuvent être le produit de la socialisation, une lecture plus favorable à l'égard de Frankfurt nous amènera au moins, dans la prochaine section, à poser la question suivante – ce que Meyers manque de faire : qu'est-ce qui peut pousser Frankfurt à soutenir l'idée selon laquelle les décisions ne sont pas sujettes à l'externalité? La réponse réside dans le concept même d'externalité : l'externalité n'est pas une question relative à l'origine causale d'un désir. Je reviendrai à cette idée.

---

<sup>121</sup> Frankfurt, p. 68.

<sup>122</sup> Meyers, 1989, p. 38.

<sup>123</sup> Meyers, 1989, p. 39.

## 2.6– Conclusion

Pour terminer, j'aimerais résumer l'ensemble des acquis de ce deuxième chapitre. Dworkin soutenait que le processus d'identification (ou la réflexion critique) peut être perturbé par des influences externes néfastes comme la manipulation, si bien que ce processus ne permet pas de réaliser une identification véritable. Pour éviter ce problème, Dworkin développe un critère qui est celui de l'indépendance procédurale. Thalberg va dans le même sens que Dworkin lorsqu'il soutient que la socialisation oppressive peut, elle aussi, mais de façon plus insidieuse, influencer le processus d'identification de manière à le rendre non autonome. Friedman voit ensuite dans ces idées un problème avec les approches hiérarchiques qui est celui du statut spécial accordé à la réflexion critique, qui serait justifié de manière inadéquate. Soit on dit que la réflexion critique est elle-même autonome, et alors on est face au problème de la régression ou de l'incomplétude; soit on soutient qu'elle ne l'est pas, mais qu'elle peut conférer l'autonomie. Dans ce dernier cas, on serait, suivant Christman, face au problème de l'origine. Christman ajoute que le concept d'identification complète de Frankfurt ne saurait résoudre le problème de la régression, puisqu'une telle identification peut elle aussi être le produit de la manipulation. Pour finir, Meyers ajoute que les décisions, tout comme la réflexion critique, peuvent être elles aussi des produits de la socialisation. Ces décisions présentent alors le même problème que la réflexion critique.

### **Chapitre 3 : L'approche de Frankfurt face à la critique féministe de l'autonomie du processus d'identification**

Cette première critique des approches hiérarchiques est donc centrée sur la question du processus d'identification qu'on nomme la « réflexion critique ». Si Dworkin conceptualise explicitement ce processus comme une réflexion critique, on peut se demander si c'est aussi le cas pour Frankfurt. Il est plutôt surprenant que les critiques de Frankfurt n'aient pas tenté de définir en quoi consiste le processus d'identification pour ce dernier, ni même de justifier l'emploi du terme « réflexion critique ». Dans ce chapitre, je démontrerai que ce terme n'est pas approprié (section 3.1.3). Mais pour ce faire, il importe d'abord de préciser le contenu de ce processus, c'est-à-dire ce qui est pris en considération lors de l'évaluation d'un désir. Je démontrerai (section 3.1.1) que l'évaluation qu'on fait des désirs, pour Frankfurt, ne consiste pas en une réflexion concernant le type de personne que nous voulons être, mais qu'elle consiste en l'évaluation de la *conformité* à l'égard d'une conception de soi. Ceci étant fait, je pourrai alors comparer les approches de Frankfurt et de Dworkin (section 3.1.2), qui sont essentiellement distinctes en raison de la manière dont elles conçoivent les désirs et l'évaluation de ceux-ci.

La section 2 de ce chapitre (section 3.2) sera consacrée au problème de la socialisation qui fut présenté dans le chapitre précédent : le processus d'identification, disait-on, peut lui aussi être hétéronome puisqu'il peut être causé par des influences externes. Je démontrerai, dans un premier temps, que la cause d'une identification importe peu pour déterminer le caractère autonome d'un désir : même une identification influencée par la manipulation peut faire d'un désir un désir qui est le sien. Je soutiendrai ensuite que cette idée est conforme à une certaine façon de conceptualiser l'externalité : l'externalité n'est pas une question de causes « externes », mais elle est relative à la décision qu'on prend d'inclure ou d'exclure quelque chose. Ces idées m'amèneront finalement à démontrer qu'une décision, contrairement à un désir, ne peut être externe.

Avec ces considérations, je serai alors en mesure de traiter le problème de la régression (section 3.3). Je distinguerai quatre versions différentes de ce problème. Je soutiendrai que deux versions n'affectent pas l'approche de Frankfurt. Les deux autres sont problématiques



pour Frankfurt, mais ce dernier y répond de façon adéquate avec son concept d'identification décisive.

Ce chapitre se terminera par un examen de chacune des critiques avancées précédemment contre Frankfurt (section 3.4). Je m'arrêterai en particulier sur les problèmes mis en lumière par Friedman. J'expliquerai que, pour Frankfurt, l'identification est elle-même autonome lorsqu'elle est faite sans réserve. Finalement, j'interpréterai le cas de la femme aux désirs réfractaires grâce au concept de dévouement (*caring*).

### 3.1– La question de la réflexion critique

Il importe dans cette première section de spécifier en quoi consiste pour Frankfurt le processus d'identification, qu'on appelle généralement la « réflexion critique ». En un premier temps, j'analyserai le contenu de ce processus, c'est-à-dire ce qui est pris en considération lors de l'évaluation des désirs. Je démontrerai que cette évaluation prend en compte la conformité d'un désir à l'égard d'un modèle motivationnel. Cette idée m'amènera à opposer la position de Frankfurt à celle de Dworkin, pour qui le processus d'identification consiste à évaluer si on est le genre de personne à être motivée par un désir. Finalement, je pourrai avancer que le processus d'identification conçu par Frankfurt porte mal le nom de « réflexion critique », et qu'on devrait plutôt le nommer « conscience critique ».

#### 3.1.1– L'évaluation de la conformité à l'égard d'une conception de soi

L'étude de l'approche hiérarchique de Frankfurt m'avait conduit à distinguer deux moments du développement de son approche : en un premier temps, Frankfurt donne une explication *causale* de l'action libre et faite avec liberté de la volonté, et, en un deuxième temps, il donne une explication *structurale* de l'action autonome. La modification débute dans son texte de 1978 « The Problem of Action », lequel marque donc une rupture dans le développement de son approche. Lorsqu'on tente de spécifier ce qui est considéré lors de l'évaluation des désirs, on remarque une certaine continuité dans le traitement de la question : on peut dégager du développement de l'approche de Frankfurt une même façon de concevoir cette évaluation. Celle-ci consiste en une évaluation de la conformité d'un désir à l'égard

d'une conception de soi ou, ce qui revient au même, d'une séquence de motivations (*course of motivation*). Cette idée peut être dégagée à deux endroits dans les textes de Frankfurt.

a) Le texte « Identification and Externality » (1976)

La première occurrence de cette manière de concevoir l'évaluation peut être dégagée du texte de 1976. Frankfurt y affirme qu'une passion peut apparaître comme étant en discontinuité avec notre conception de soi et avec la compréhension de notre situation : « It [the passion] may well present itself to the person in whose history it is contrived to occur, accordingly, as discontinuous with his understanding of his situation and with his conception of himself. »<sup>124</sup> Laissons de côté pour le moment la question de la situation des passions. Ce qu'on peut dire alors, c'est que l'évaluation qu'on fait de nos désirs concerne leur continuité avec notre conception de soi : lorsqu'on considère nos désirs, on évalue s'ils sont en continuité avec celle-ci.

Mais que signifie pour un désir d'être en continuité avec une conception de soi ? D'abord, il faut spécifier de quoi est constituée une conception de soi. Friedman, dans son interprétation des approches hiérarchiques, et en suivant la théorie de Benn, concevait la conception de soi comme étant constituée par des principes supérieurs, c'est-à-dire des idéaux, des valeurs, des buts et des standards, auxquels on adhère. Mais pour Frankfurt, il ne semble pas que ce soit tout à fait le cas. Pour celui-ci, et comme c'était le cas pour Dworkin<sup>125</sup>, la conception de soi est constituée par des désirs qu'on considère comme représentatifs de qui l'on est. Cette idée est suggérée dans un passage comme le suivant : « [People] consider their 'real' passions to be those by which they would like to be motivated, or with which they would prefer to be identified by those who know them »<sup>126</sup>.

Maintenant, deux sens peuvent être dégagés de l'expression « un désir en continuité avec une conception de soi ». D'abord, on peut vouloir dire que le désir *prolonge* cette conception de soi. En ce sens, évaluer un désir comme étant en continuité avec sa conception de soi équivaut à regarder ce désir comme étant *lui aussi* représentatif de qui l'on est. Accepter

---

<sup>124</sup> Frankfurt, 1976, p. 62.

<sup>125</sup> Cela est suggéré dans des formules comme la suivante : « he identifies himself as the kind of person who wants to be motivated by envy » (Dworkin, 1976, p. 25).

<sup>126</sup> Frankfurt, 1976, p. 63.

un désir consiste alors à adopter une nouvelle conception de soi. Si je me conçois comme quelqu'un qui désire lire des livres de philosophie, alors je pourrais évaluer un désir de lire des romans comme étant en continuité avec cette conception de soi, parce qu'il est lui aussi représentatif de qui je suis. Ainsi, je prolonge la conception que j'ai de moi-même. Mais cette idée ne saurait saisir ce qui a vraiment lieu lorsqu'on fait l'évaluation des désirs. Elle suppose que les désirs évalués et acceptés sont toujours nouvellement intégrés à cette conception de soi, et qu'on ne peut jamais changer de conception de soi – on ne peut accepter un désir qui serait en discontinuité avec cette conception de soi.

L'expression « en continuité avec une conception de soi » peut aussi prendre un autre sens que je favoriserai. Un désir peut être en continuité avec une conception de soi, dans le sens où il est *conforme* à cette conception de soi<sup>127</sup>. Un mur peut être dit en continuité avec le plan de l'architecte s'il est conforme à ce plan. En ce sens, être en continuité signifie aussi *réaliser*. Alors, selon cette deuxième lecture, lorsque j'évalue un désir, je considère s'il est conforme (ou non) à la conception que j'ai de moi-même, ce qui signifie que j'évalue s'il permet (ou non) de réaliser cette conception de soi<sup>128</sup>.

Cette deuxième lecture implique deux formes d'évaluation. D'abord, on doit supposer qu'on regarde certains désirs comme étant représentatifs de qui l'on est. Considérer un désir comme étant représentatif de qui l'on est, c'est adopter une conception de soi. Ensuite, certains désirs sont vus comme participants (ou non) à la construction de cette conception de soi. Mais, pour qu'on puisse voir ainsi les désirs, il faut qu'une telle conception soit déjà adoptée. Cette deuxième forme d'évaluation ne consiste donc pas, en elle-même, en l'adoption d'une conception de soi. Elle s'assure plutôt que la réalisation de celle-ci soit faite en bonne et due forme.

Ces deux formes d'évaluation sont distinctes en raison de leur objet même. La première forme considère les désirs comme des entités générales, sans égard pour leur

---

<sup>127</sup> James Stacey Taylor semble corroborer l'interprétation selon laquelle l'évaluation des désirs concerne leur conformité à une conception de soi, qui est un modèle motivationnel. Il affirme ce qui suit : « The sense of endorsement that Frankfurt is using here, then, is the sense, in which one might endorse the claim of an entity to be a member of a class, without thereby evaluating (either positively or negatively) the merits of the particular entity that is making the claim. » (Taylor, 2005, p. 9) Je reviendrai à la question des jugements évaluatifs.

<sup>128</sup> Frankfurt soutient clairement l'idée selon laquelle en acceptant un désir, on se constitue (voir Frankfurt, 1987, p. 170.) Mais ici, ce que j'ajoute, c'est que lorsqu'on fait l'évaluation d'un désir, on considère si ce désir permet de se constituer tel qu'on l'a planifié, c'est-à-dire en conformité avec sa conception de soi.

spécificité et leur situation. Ce qui est considéré, c'est, par exemple, le désir de faire le ménage dans son caractère général, c'est-à-dire sans considération pour sa spécificité et les circonstances dans lesquelles il émerge. C'est ce caractère général qui servira à représenter la personne. La seconde forme d'évaluation considère les désirs dans leur spécificité et leur contexte. Un désir spécifique, tel qu'il est compris dans sa situation, est évalué à l'égard de cette conception de soi<sup>129</sup>. Lorsque la femme qui se conçoit comme une mère au foyer évalue la conformité d'un désir de faire le ménage à l'égard de sa conception soi, elle évalue un désir dans sa spécificité et son contexte. Ce qui est considéré, c'est si ce désir, tel qu'il apparaît dans les circonstances présentes, permet de réaliser cette conception de soi. Un désir de faire le ménage qui apparaîtrait comme étant compulsif, et qui émergerait alors que la femme est en voyage avec sa famille, pourrait alors être vu comme étant en discontinuité avec sa conception de soi. Et cela est vrai même si elle se voit comme étant le genre de personne à être motivée à faire le ménage : rejeter ce désir ne consiste pas à revoir sa conception de soi. La femme pourrait aussi se voir comme le genre de personne à désirer passer du bon temps en famille, ce qui, on le suppose, ne serait pas rendu possible si elle suit son désir de faire le ménage. Ici, ce qui est en question, ce n'est pas la conception que la femme a d'elle-même, mais bien la spécificité et le contexte dans lequel un désir émerge. Il importe de noter que l'approche hiérarchique de Frankfurt doit être uniquement associée à ce deuxième type d'évaluation. Je reviendrai à cette idée dans la section 3.1.2.

Ce qu'il faut donc retenir de cette section, c'est qu'il existe deux formes d'évaluation : l'une consiste en l'adoption d'une conception de soi, par laquelle un modèle motivationnel est choisi, et l'autre consiste en une évaluation de la conformité d'un désir à l'égard de cette conception de soi. C'est cette dernière évaluation qui participe au processus d'identification.

---

<sup>129</sup> Cette distinction entre un désir considéré dans son caractère général et un désir considéré dans son caractère spécifique est similaire à la distinction qu'on fait en philosophie de l'esprit entre les types (*types*) et les particuliers (*tokens*). D'ailleurs, Frankfurt était très certainement au fait de ce débat puisque deux des auteurs auxquels il réfère traitent de cette question de manière explicite (voir Davidson, 1970 et Goldman, 1970). La distinction entre les types et les particuliers est généralement conçue comme une distinction ontologique entre des choses générales et ses instances particulières concrètes (voir Wetzels, 2011). Mon avis est que le débat en philosophie de l'esprit entourant la question de la nature des types et des particuliers pourrait certainement contribuer à améliorer notre compréhension des théories hiérarchiques, sinon enrichir ces conceptions en nous permettant de préciser la nature des désirs auxquels ont fait référence.

## b) Après la révision de 1978

Cette manière de penser l'évaluation des désirs semble être la bonne puisqu'elle peut être dégagée à d'autres endroits dans les textes de Frankfurt. L'autre occurrence principale est associée à la révision que Frankfurt effectue de son approche hiérarchique, et donc au concept de guidance.

Dans son texte « The Problem of Action » (1978), Frankfurt effectue une révision des explications causales de l'action. Il soutient qu'une action est un mouvement dont la séquence (*the course*) est sous la guidance d'une personne. On guide la séquence d'un mouvement, disait-il, lorsqu'on est prêt à produire des ajustements pour garantir la réalisation de celle-ci et pour compenser l'effet de forces nuisibles. La production de ces ajustements a donc pour fin l'accomplissement d'une séquence de mouvement, d'un certain plan d'action qu'on a formé. Frankfurt disait : « The behavior is in that case under the guidance of an independent causal mechanism, whose readiness to bring compensatory adjustments tends to ensure that the behavior is accomplished. » On peut alors déduire que l'évaluation qu'on fait d'un mouvement spécifique concerne sa correspondance avec une certaine séquence de mouvement ou d'un plan d'action : on accepte un mouvement spécifique s'il contribue à accomplir cette séquence<sup>130</sup>. Et si une force vient nuire à la réalisation de cette séquence, alors on intervient en produisant des ajustements. Ici encore, l'évaluation concerne la conformité à quelque chose qui sert de modèle.

De manière analogue, cette analyse vaut aussi pour l'évaluation des désirs. On a vu précédemment que Frankfurt soutient qu'on guide non seulement nos mouvements, mais aussi nos désirs. On peut alors dire que la guidance des désirs a pour fin l'accomplissement d'une

---

<sup>130</sup> Ici, certaines considérations peuvent être ajoutées. Le conducteur qui planifie se rendre du point A au point B accepte un mouvement s'il permet d'accomplir cette séquence. Mais supposons qu'un enfant se trouve sur la route. Lorsque le conducteur l'apercevra, il rejettera probablement son mouvement de voiture et il s'arrêtera. S'il rejette ce mouvement, c'est que celui-ci est modifié par la présence de l'enfant de telle sorte qu'on ne peut plus parler d'un simple déplacement. Ce mouvement deviendra alors non seulement un déplacement, mais aussi l'action de frapper un enfant. La compréhension par un agent de sa situation est ici cruciale : c'est cette compréhension du mouvement de voiture comme étant aussi l'action de frapper un enfant qui fait que le conducteur rejette le mouvement.

La question de la compréhension d'un mouvement (ou d'un désir) dans sa situation semble alors pouvoir être liée à la question de la redescription de l'action – qui est une idée développée notamment par Anscombe et Davidson (voir Anscombe, 1957; Davidson, 1963; mais aussi Dworkin, 1970). C'est une question qui mériterait d'être développée en détail.

certaine séquence de motivations (*course of motivations*<sup>131</sup>), ou d'un plan motivationnel. Lorsqu'on évalue un désir, on évalue s'il permet d'accomplir cette séquence. On produit alors des ajustements si des forces viennent nuire à celle-ci. Et puisqu'on forme une représentation de nous-même par le moyen de nos dispositions motivationnelles, on peut alors dire la même chose qu'on soutenait plus tôt : lorsqu'on évalue la conformité d'un désir à l'égard d'une séquence de motivation qu'on planifie réaliser, on évalue celui-ci à l'égard de notre conception de soi.

À ce moment-ci, j'aimerais faire une régression et m'arrêter sur le concept de dévouement (*caring*). C'est dans son texte « The Importance of What We Care About » (1982) que Frankfurt élabore ce concept. Si Frankfurt donnait auparavant peu d'indication concernant le processus par lequel on adopte une conception de soi, c'est ce nouveau concept de dévouement qui va venir combler ce vide.

Ce concept pose beaucoup de problème aux interprètes de Frankfurt. Il demeure, malgré l'importance croissante qu'il prendra<sup>132</sup>, difficilement explicable dans le cadre de l'approche hiérarchique. La plupart des commentateurs de Frankfurt s'intéressant à son approche hiérarchique n'abordent simplement pas ce concept<sup>133</sup>. D'autres voient les considérations sur le dévouement comme des considérations amorçant une nouvelle façon de conceptualiser l'autonomie<sup>134</sup>. Le concept de dévouement vient plutôt jouer un rôle crucial qui est connexe à l'approche hiérarchique de Frankfurt et au concept d'autonomie : il rend compte des dispositions ou des constances motivationnelles, alors que l'approche hiérarchique pense les désirs comme des entités spécifiques; de plus, ce concept permet de rendre compte de la conception de soi qu'une personne adopte, alors que le modèle hiérarchique s'intéresse à la conformité d'un désir à l'égard de celle-ci. Je reviendrai à ces idées. Mais on peut déjà dire que l'interprétation ici suggérée a l'avantage d'expliquer le rôle de cette notion en rapport

---

<sup>131</sup> Voir notamment le livre *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right* (2006), où Frankfurt emploie l'expression « *guiding the course of our desires* » (Frankfurt, 2006, p. 19).

<sup>132</sup> Le concept de dévouement (*caring*) prend en effet de plus en plus d'importance dans les textes de Frankfurt. Voir notamment le recueil de textes *Necessity, Volition and Love* (Frankfurt, 1999).

<sup>133</sup> Certains auteurs font exception. C'est le cas de Cuypers et Shoemaker qui se sont penchés sur la relation entre le dévouement et l'approche hiérarchique (voir Cuypers, 2000 et Shoemaker, 2003). L'interprétation ici suggérée a comme caractère distinctif d'explicitement cette relation à partir du concept de guidance, qui est une notion généralement – sinon toujours – omise par les interprètes de Frankfurt.

<sup>134</sup> Voir, par exemple, Velleman, 2002 et Shoemaker, 2003.

avec la théorie de l'autonomie de Frankfurt. De plus, cette interprétation est compatible avec la réitération du modèle hiérarchique de Frankfurt dans ses derniers écrits<sup>135</sup>, ce qui n'est pas nécessairement le cas avec les autres interprétations.

Frankfurt définit le concept de dévouement grâce à la notion de guidance. Être dévoué à quelque chose, c'est guider ses conduites en référence à cet objet : « the notion of what a person cares about, ... coincides in part with the notion of something with reference to which the person guides himself in what he does with his life and in his conduct »<sup>136</sup>. La personne qui est dévouée à ses enfants adopte une certaine conduite en référence à ceux-ci, et elle guide cette conduite : elle s'assure, par exemple, que l'action de faire l'éducation de ses enfants soit bien accomplie, ou encore que l'action de veiller à leur bien-être soit réalisée.

Puisque le dévouement implique la guidance d'une séquence d'action, il implique aussi une « disposition attitudinale plus ou moins régulière »<sup>137</sup>. Cela signifie que l'agent dévoué guide son action avec un désir présentant une certaine régularité : la femme dévouée à faire le ménage a un désir de faire le ménage qui guide son action, et cela, à plus d'un moment. Ce qui distingue le dévouement des désirs, c'est donc sa persistance dans le temps : « the notion of guidance, and hence the notion of caring, implies a certain consistency or steadiness of behaviour; and this presupposes some degree of persistence »<sup>138</sup>. Un désir, comme une décision ou une croyance, peut quant à lui durer l'espace d'un seul moment : « Desires and beliefs have no inherent persistence »<sup>139</sup>.

Les considérations précédentes concernent la guidance de nos conduites, et non celle de nos motivations. Si être dévoué à quelque chose signifie avoir une certaine disposition attitudinale plus ou moins régulière, alors on peut se préoccuper (*care*) de ces dispositions. Pour reprendre les termes de Frankfurt : « *we may care about caring about something* »<sup>140</sup>. Lorsqu'on est dévoué de cette façon, on guide nos motivations en étant prêt à produire certains ajustements : on s'assure de la régularité d'une disposition attitudinale. La femme au foyer ainsi dévouée s'assure par exemple de l'occurrence de son désir de faire le ménage. Elle est préoccupée par sa disposition à être motivée à faire le ménage.

---

<sup>135</sup> Voir notamment Frankfurt, 2004 et Frankfurt, 2006.

<sup>136</sup> Frankfurt, 1982, p. 82.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Voir Frankfurt, 1982, p. 87.

Dans la section précédente, je distinguais l'adoption d'une conception de soi et la réalisation de celle-ci. On adopte une conception de soi lorsqu'on considère certains désirs comme représentatifs de qui l'on est; on réalise celle-ci en acceptant (ou en s'identifiant à) un désir parce qu'il lui est conforme. La même distinction est encore présente : on peut distinguer la décision qu'on prend de se dévouer à quelque chose et la décision qu'on prend d'inclure un désir. La décision de se dévouer à quelque chose consiste à choisir un modèle motivationnel, c'est-à-dire à adopter une conception de soi<sup>141</sup>, puisqu'elle consiste en l'acceptation d'une disposition attitudinale. La femme qui décide de se dévouer au ménage accepte que le désir de faire le ménage vienne généralement guider son action : elle accepte donc que ce désir prenne une place régulière dans son histoire psychologique. Il faut distinguer la décision d'être dévoué à quelque chose de l'acceptation d'un désir (spécifique), ou de l'identification à celui-ci, par laquelle on se constitue.

Frankfurt précise aussi qu'il faut distinguer la décision qu'on prend de se dévouer à quelque chose et le dévouement lui-même. Frankfurt soutient que la décision de se dévouer, puisqu'elle occupe l'espace d'un seul moment, ne peut être équivalente au dévouement : rien ne garantit que l'intention formée par cette décision soit réalisée. Il dit en effet :

By making such a decision, the person forms an intention concerning what to care about. But whether that intention is truly fulfilled is quite another matter. A decision to care no more entails caring than a decision to give up smoking entails giving it up.<sup>142</sup>

La reprise de l'exemple donné par Sartre appuie cette idée. Cet exemple est celui d'un jeune homme déchiré entre deux possibilités, deux choix de vie : soit rester à la maison pour prendre soin de sa mère, soit abandonner sa mère et joindre une lutte politique. Frankfurt précise que le choix d'une option plutôt que l'autre, c'est-à-dire le choix de se dévouer à une chose plutôt qu'à l'autre, ne garantit pas qu'il devienne la personne qu'il a choisi de devenir : « [This choice] surely gives us no particular reason for thinking that he will actually become the sort of person he decides to be »<sup>143</sup>. La raison est qu'il pourrait ne pas développer les désirs et les attitudes pour cela : « he might discover that he does not have and that he does not

---

<sup>141</sup> Frankfurt présente cette idée lorsqu'il discute l'exemple du jeune homme de Sartre, qui est partagé entre deux choix de vie ou entre deux possibilités auxquelles se dévouer. Frankfurt dira : « if we understand this choice to entail a decision on his part concerning what sort of person he decides to be » (*Ibid.*, p. 84).

<sup>142</sup> Frankfurt, 1982, p. 84.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 84.



subsequently develop the feelings, attitudes, and interests constitutive of the sort of person which his decision has committed him to being »<sup>144</sup>. Il n'est ou ne sera donc pas nécessairement dévoué à la chose à laquelle il avait fait le choix de se dévouer.

Avec ces nouvelles considérations, Frankfurt élabore donc une approche où le concept d'évaluation doit être encore pensé comme évaluation de la conformité à une conception de soi. De plus, il faut, ici encore, faire la distinction entre l'adoption de cette conception de soi et l'identification à un désir, ou la constitution de son identité.

### c) Les deux formes d'évaluation et les jugements de valeur

J'ai soutenu qu'on peut dégager deux types d'évaluation à travers les textes de Frankfurt : l'évaluation de la conformité à une conception de soi et l'évaluation qui conduit au choix de celle-ci. Cette distinction apparaît le plus clairement lorsque Frankfurt fait une distinction, dans son texte « Identification and Wholeheartedness » (1987), entre la décision (*tout court*) et la décision *délibérative*.

D'abord, il faut spécifier qu'une décision est prise sur la base d'une évaluation. Lorsque je prends la décision d'inclure un désir spécifique parmi les candidats à la satisfaction, c'est que je le considère conforme à ma conception de soi. De même, lorsque je prends la décision de me dévouer à quelque chose, c'est que je me considère comme le genre de personne à investir sa motivation auprès de cette chose. On peut alors distinguer les types d'évaluations en distinguant les types de décisions auxquelles elles mènent.

Frankfurt soutient que la décision *délibérative* permet d'instaurer une certaine « règle » qui vient guider les autres décisions, ce qui facilite l'implémentation de cette décision<sup>145</sup>. C'est le cas notamment lorsqu'on prend la décision de se comporter d'une certaine façon : on adopte une règle de conduite qui permet de guider nos comportements subséquents et de s'assurer que la décision qu'on a prise soit effective. Si je prends la décision de bien manger, j'adopte une règle dictant de choisir des aliments nutritifs plutôt que des aliments pauvres en nutriment. Cette règle vient guider mes actions subséquentes et permet de rendre effective ma décision

---

<sup>144</sup> Frankfurt, 1982, p. 85.

<sup>145</sup> Frankfurt, 1987, p. 175.

initiale de bien manger. La même chose peut être dite au sujet des décisions qui concernent nos motivations.

Si Frankfurt parle alors d'une « règle », c'est que ce terme permet d'insister sur le fait que le modèle adopté agit comme une contrainte. De plus, on peut insister sur le fait que ce modèle est considéré comme bon. C'est pourquoi Frankfurt parle de décision *délibérative* : cette décision est l'issue d'un jugement de valeur. Avant l'instauration d'une règle, on délibère afin de s'assurer que notre décision sera une décision ayant une certaine valeur<sup>146</sup>.

Les décisions qui ne sont pas délibératives sont les décisions d'intégrer ou de rejeter un désir. Celles-ci sont prises en fonction de la conformité d'un désir à l'égard de la règle adoptée. Dans ce texte, Frankfurt précise clairement que son approche hiérarchique concerne cette deuxième forme de décision, qui a pour fonction « l'intégration statique de la personne ». De plus, il oppose cette décision à la décision délibérative qui a pour fonction « l'intégration dynamique de la personne » :

It might be said, then, that a function of a decision is to integrate the person both dynamically and statically. Dynamically insofar as it provides – in the way I have just mentioned – for coherence and unity of purpose over time; statically insofar as it establishes – in the way discussed earlier – a reflexive or hierarchical structure by which the person's identity may be in part constituted.<sup>147</sup>

Ce qui tient compte de la régularité des motivations d'une personne et donc de son identité, c'est alors cette autre forme de décision – la décision délibérative –, et qui n'est pas celle associée au modèle hiérarchique.

On doit donc distinguer deux types de décisions et deux types d'évaluations dans les textes de Frankfurt. On a d'abord une évaluation qui conduira à l'adoption d'un modèle ou d'une règle concernant nos motivations – elle conduira à l'adoption d'une conception de soi. Celle-ci est à proprement parler une évaluation puisqu'elle implique un jugement de valeur. L'autre forme consiste en une évaluation de la conformité à une conception de soi. Il s'agit d'un processus par lequel on réalise (ou non) cette représentation de soi; il s'agit d'un processus de construction de son identité. Cette dernière forme d'évaluation est celle qui correspond à l'approche hiérarchique de Frankfurt. Face à une confusion qui semble avoir été

---

<sup>146</sup> Voir Frankfurt, 1987, p. 174.

<sup>147</sup> Frankfurt, 1987, p. 175.

généralement faite, Frankfurt précise cette idée dans sa réponse à Michael Bratman. Il soutient que l'évaluation des désirs, telle qu'elle est conçue dans son approche hiérarchique, ne consiste pas en un jugement de valeur :

The higher-order attitudes that are formed in processes leading to identification involve “evaluations” only in a sense that is strictly value-neutral. In speaking of these matters, I have regrettably made use of terms—such as “endorse”—that naturally suggest a positive evaluation. However, what I have actually intend to convey by referring to “endorsement” is not that the agent approves of what he is said to endorse, or that he considers it to merit his support, but nothing more than that the agent accepts it as his own. The sense in which he accepts it as his own is quite rudimentary. It is free of any suggestion concerning his basis for accepting it and, in particular, it does not imply that he thinks well of it.<sup>148</sup>

Maintenant, on peut se poser certaines questions concernant ce double processus d'évaluation. D'abord, est-il justifié de penser qu'il existe deux formes distinctes d'évaluation ? Ne peut-on penser que toute évaluation prend en considération le type de personne que nous sommes – comme semble le concevoir Dworkin en 1976<sup>149</sup>? Deux questions peuvent aussi se poser si l'on accepte cette distinction. D'abord, on peut se demander s'il est justifié d'associer les jugements de valeur à une évaluation et non à l'autre. Ensuite, on peut se demander pourquoi le modèle hiérarchique de Frankfurt concerne seulement une des deux formes. Ne doit-on pas penser, comme semble le faire Dworkin, que lorsqu'on considère un désir comme représentatif de qui l'on est, on forme alors un désir à l'égard de ce désir? J'aimerais d'abord traiter la deuxième question et m'arrêter un peu plus loin sur la première et la troisième question.

Il semble que Frankfurt ne donne aucune indication permettant de justifier son choix d'associer les jugements évaluatifs à la décision délibérative, et seulement à celle-ci. Le choix de Frankfurt apparaît comme arbitraire. Il a été mentionné que la distinction entre les deux formes d'évaluations concerne leur objet même : lorsque j'évalue la conformité d'un désir à l'égard d'une conception de soi, alors je considère une entité concrète située dans le temps et l'espace; lorsque j'évalue si un désir représente la personne que je suis, j'évalue un désir dans son caractère général. On peut illustrer cette distinction en reprenant l'exemple du conducteur

---

<sup>148</sup> Frankfurt, 2002, p. 87.

<sup>149</sup> Dans la suite du texte, la théorie de Dworkin à laquelle je référerai sera celle élaborée en 1976, laquelle a été brièvement présentée dans le chapitre 2.

de voiture qui guide le mouvement de sa voiture. Ce que le conducteur évalue lorsqu'il guide la séquence de son mouvement, c'est un mouvement qui a lieu dans certaines circonstances et à un moment précis. Le conducteur qui guide la séquence de son mouvement évalue le mouvement *ici présent* de sa voiture : il considère, par exemple, s'il y a des enfants qui traversent la rue ou si la route va tout droit. Lorsqu'il approuve son mouvement, c'est qu'il considère ce mouvement comme conforme à ce qu'il veut être : par exemple, il respecte des principes moraux auxquels il adhère et il permet de réaliser un certain plan qu'il avait – se rendre à un certain endroit. Mais ici, rien ne semble indiquer que cette évaluation ne puisse être aussi un jugement de valeur. Pourquoi le conducteur ne pourrait-il pas considérer son mouvement particulier comme bon?

Frankfurt soutiendrait qu'on peut évaluer un mouvement de voiture d'une autre façon : on peut évaluer le mouvement de voiture dans son caractère général, c'est-à-dire en tant que conduite automobile. Lorsque je considère la conduite automobile, j'évalue les mouvements de voiture en général, et je peux former un jugement de valeur concernant ce type de mouvement. Mais, comme je l'ai mentionné, rien ne semble indiquer que ce jugement de valeur doive être réservé aux types de mouvements, et non à leur instances particulières.

Si ces considérations concernent les mouvements, elles valent aussi pour les désirs. On peut évaluer nos désirs en portant une attention à leur séquence et en étant prêt à intervenir s'ils venaient à changer. La femme au foyer, qui est préoccupée par son dévouement envers le ménage, est consciente de la séquence de son désir de faire le ménage et elle serait prête à intervenir dans le cas où cette motivation serait dérangée par des forces externes. Elle évalue son désir de faire le ménage dans les circonstances présentes : elle considère s'il est approprié d'être motivé ainsi à ce moment et dans la situation particulière. Elle évalue aussi si ce désir permet de réaliser la conception qu'elle a d'elle-même – s'il permet de rendre effective la décision qu'elle a prise de se dévouer au ménage. Pour Frankfurt, cette évaluation ne consiste pas en un jugement de valeur, mais rien ne semble justifier cette position. On peut maintenant laisser de côté cette question, qui ne pose pas de toute manière de problème sérieux.

### 3.1.2– Comparaison des approches de Frankfurt et de Dworkin

On peut donc retenir de cette première section que, dans l'approche hiérarchique de Frankfurt, l'évaluation qu'on fait de nos désirs prend en considération la conformité de ces désirs à l'égard de la conception qu'on a de soi-même, d'un modèle motivationnel qu'on a adopté. Cette évaluation est opposée à celle par laquelle une conception de soi est choisie, et qui consiste aussi en un jugement de valeur. Précédemment, je posais deux questions. D'abord, est-il justifié de concevoir deux formes distinctes d'évaluations? Un modèle théorique comme celui de Dworkin, qui fait appel à une seule forme d'évaluation, permet-il de rendre compte de l'action autonome dans sa particularité ? Ensuite, peut-on penser que le choix qu'on fait d'une conception de soi consiste en un processus ayant une structure hiérarchique, comme c'est le cas pour Dworkin ?

J'aimerais m'arrêter d'abord sur cette première interrogation. La question est de savoir s'il est nécessaire d'avoir deux formes d'évaluation pour rendre compte de l'action autonome. À mon avis, lorsqu'on pense l'action autonome *particulière*, l'approche de Frankfurt permet de faire une analyse plus sensible de l'expérience vécue et moins problématique d'un point de vue théorique. La distinction qu'effectue Frankfurt entre deux types d'évaluation trouve donc sa justification dans le domaine spécifique de l'action qu'il propose d'étudier, celle de l'action autonome particulière.

Le cas suivant démontrera l'aspect problématique d'une approche comme celle de Dworkin. Une femme se conçoit comme étant le genre de personne à être motivée à faire le ménage et à s'occuper des enfants : elle se conçoit comme une mère au foyer. Par ailleurs, elle se conçoit comme une femme qui désire respecter ses parents. Lors de la mort de sa mère, cette femme est envahie par un désir quasi compulsif de nettoyer la maison. Elle rejette cependant ce désir, car elle croit que faire le ménage à ce moment ne serait pas respecter sa défunte mère, et que ce ne serait pas approprié pour faire son deuil. Ici, on peut dire que la femme voit, selon sa compréhension de la situation, son désir de faire le ménage comme étant en discontinuité avec la conception qu'elle a d'elle-même. Ce qui est en question dans cette évaluation du désir, ce n'est pas le type de personne que la femme veut être : rejeter son désir de faire le ménage ne consiste pas en une reconsidération de ce qu'elle planifie devenir, mais

simplement en une mesure qui vise à s'assurer que ce qu'elle devient est conforme à la conception qu'elle a d'elle-même.

La distinction élaborée précédemment entre deux formes d'évaluation permet de faire une analyse intuitivement juste de ce cas. Mais est-ce que l'approche de Dworkin, qui présente une seule forme d'évaluation, peut aussi en rendre compte ? Pour Dworkin, une première façon d'interpréter ce cas serait de dire que la femme qui rejette son désir de faire le ménage le rejette car elle ne se voit pas comme une personne qui désire faire le ménage. Cette solution n'est pas très attrayante puisque par hypothèse la femme se conçoit comme telle. Il faudrait dire, selon cette hypothèse, que la femme remet en question la conception qu'elle a d'elle-même. Mais est-ce vraiment ce dont il est question ? Une seconde solution consisterait à qualifier davantage le désir qu'elle rejette : ce qu'elle ne veut pas être, c'est une personne qui désire faire le ménage alors qu'elle vit un deuil important. Cette solution semble plus prometteuse, bien qu'elle rende l'identité de la femme beaucoup plus lourde. Ainsi, la femme de notre exemple pourrait s'identifier au désir de faire le ménage lorsque les enfants sont à l'école, au désir de faire le ménage lorsque son mari n'est pas là, mais pas au désir de faire le ménage durant les vacances ou au désir de faire le ménage lorsqu'elle vit un deuil.

Ce cas semble indiquer qu'une approche qui fait du processus d'identification un choix concernant le type de personne qu'on veut être, comme celle de Dworkin, est plutôt mal outillée pour analyser l'action autonome dans sa spécificité. La raison est que notre conception de soi ne semble pas être en question dans chacune de nos actions. Pour ce genre d'approche, lorsqu'on s'identifie à un désir, on accepte un certain type de motivation, et non une motivation dans sa spécificité.

S'il semble peu probable que sa conception de soi soit en jeu à chaque fois qu'on agit, il semble aussi plus sensé de dire que l'attitude qu'on adopte à l'égard de nos motivations particulières consiste en une évaluation qui a pour prétexte la construction de son identité. Supposons le cas suivant. Une personne se conçoit comme une étudiante en philosophie. À un certain moment, elle étudie ses livres de philosophie. Après quelque temps, le désir de manger vient déranger son désir de lire. Alors, si elle rejette son désir de manger, ce n'est pas tant parce qu'elle ne veut pas être le genre de personne qui est motivée à manger, ni même parce qu'elle ne veut pas être le genre de personne qui est motivée à manger plutôt qu'à travailler, mais parce que ce désir la distancie de la personne qu'elle a choisi de devenir et nuit à la

réalisation de sa conception de soi. Le rejet plus ou moins efficace de ce désir vient du fait qu'elle accorde une grande importance à la réalisation de cette conception de soi : ce qui est en question, c'est ce qu'elle ne pourra pas être si elle suit ce désir de manger, et non le désir qui est rejeté lui-même.

L'approche de Dworkin s'avère donc problématique lorsqu'on tente d'expliquer l'action autonome particulière et le double processus d'évaluation conçu par Frankfurt s'avère justifié. Ici, il faut préciser que ces considérations ne se posent pas nécessairement comme une critique de l'approche de Dworkin. La raison est qu'il n'est pas évident que Dworkin propose un modèle théorique pour expliquer ce domaine spécifique de l'action autonome. Il semble plutôt que Dworkin s'intéresse à un domaine autre qui est celui de l'action-*type*. En effet, les exemples mentionnés par Dworkin, ou ceux mentionnés par les critiques des approches hiérarchiques, diffèrent de façon significative des exemples mentionnés par Frankfurt : on parle du désir d'apprendre à skier, du désir de la mère au foyer de faire le ménage, ou encore d'un quelconque désir dans son caractère général. Les exemples mentionnés par Frankfurt sont souvent d'un type différent : une personne suit la séquence d'une motivation, et, soudainement, une perturbation survient. Les deux approches semblent donc différer de manière significative par la manière dont elles pensent le concept de désir et par le fait même par le domaine de l'action qu'elles couvrent. Si c'est bien le cas, alors on peut penser que les approches de Frankfurt et de Dworkin sont compatibles et complémentaires.

Ces considérations m'amènent à poser la question suivante : ne serait-il pas nécessaire d'adjoindre à l'approche de Frankfurt un modèle tel que celui de Dworkin ? Une question liée à celle-ci est la deuxième question que je posais dans l'introduction de cette section : pourquoi Frankfurt associe-t-il la structure hiérarchique à l'évaluation des désirs spécifiques, et non à l'évaluation par laquelle on choisit une conception de soi ? Dworkin conçoit l'évaluation des désirs comme une évaluation par laquelle on adopte une conception de soi : avoir un désir de désirer faire quelque chose, c'est se considérer comme, et désirer être, le genre de personne qui est généralement motivée à faire cette chose. Ce qui s'apparente, dans l'approche de Frankfurt, à ces désirs qu'on a d'être généralement motivé à faire quelque chose, c'est la décision qu'on peut prendre de se dévouer à quelque chose – Frankfurt conçoit d'ailleurs cette décision comme un choix concernant le type de personne que nous sommes. Pourquoi alors ne pas dire que non seulement on peut prendre la décision de se dévouer à quelque chose, mais

aussi qu'on peut désirer se dévouer à quelque chose ? Un père absent ne pourrait-il désirer se dévouer davantage à ses enfants, c'est-à-dire désirer être généralement motivé à faire l'éducation de ses enfants et à veiller à leur bien-être par exemple ? Si Frankfurt ne spécifie pas l'existence de ces états conatifs, c'est qu'ils n'ont pas d'intérêt pour expliquer l'action autonome particulière, ou pour identifier la conception qu'une personne a d'elle-même. Ces états peuvent cependant s'avérer utiles si l'on veut rendre compte du choix *autonome* qu'une personne fait de cette conception de soi. En effet, ces choix sont certainement motivés par des désirs, et pour qu'un tel choix soit véritablement le sien, il importe de questionner la motivation qui le supporte.

La théorie de Dworkin est une théorie de l'autonomie qui cherche à rendre compte du choix autonome que les personnes font de leur conception de soi. C'est pourquoi les désirs qui motivent ce type de choix deviennent cruciaux. Dworkin s'intéresse notamment au processus de formation de ces motivations supérieures : celles-ci, soutient-il, doivent être formées par un processus exempt d'influence externe illégitime. Lorsque c'est le cas, on peut alors dire qu'une personne est autonome ou qu'elle fait un choix autonome concernant le type de personne qu'elle veut devenir.

Avec les considérations avancées précédemment, on peut spécifier le sens que prend le concept d'autonomie pour Frankfurt : être autonome, c'est être en position réaliser la conception qu'on a de soi-même (de manière consciente). Cette conception de l'autonomie est donc distincte de celle de Dworkin, puisqu'elle s'intéresse au processus de construction de son identité, à la réalisation d'une conception de soi, et non au choix de celle-ci. On ne saurait alors reprocher à Frankfurt de ne pas poser l'existence des états conatifs mentionnés précédemment (les désirs de se dévouer à quelque chose).

Maintenant, si mon hypothèse est juste et que Frankfurt pense l'autonomie comme une disposition à réaliser sa conception de soi, on pourrait alors reprocher à la théorie de l'autonomie de Frankfurt d'être trop limitée et de ne pas rendre compte d'une dimension essentielle du phénomène de l'autonomie. La théorie de Dworkin pourrait alors être un bon complément à la théorie de Frankfurt : ensemble, elles pourraient appréhender de façon plus complète le phénomène de l'autonomie. Je reviendrai à ces considérations un peu plus loin.



### 3.1.3– Réflexion critique ou conscience critique ?

On peut donc retenir de ces deux premières sections que l'évaluation qu'on fait de nos désirs considère la conformité de ces désirs à l'égard de la conception qu'on a de soi, et que cette évaluation doit être opposée à celle par laquelle on choisit cette conception de soi. Par ailleurs, il semble justifié de concevoir deux formes d'évaluation pour rendre compte de l'action autonome particulière, puisque le type de personne que nous sommes n'est pas en jeu dans chacune de nos actions. Maintenant que j'ai présenté la distinction entre les deux formes d'évaluation, que j'ai justifié cette distinction et l'association de l'approche hiérarchique à une seule de ces évaluations, on peut se demander si le processus par lequel on effectue cette évaluation porte à juste titre le nom de « réflexion critique ». Mon avis est que ce terme est mal choisi. J'opterai plutôt pour le terme « conscience critique ».

La principale raison est qu'on peut accepter un mouvement ou un désir sans y réfléchir. Frankfurt disait en effet ce qui suit : « Higher-order responses need not be especially thoughtful, or even entirely overt. »<sup>150</sup> En effet, lorsque je guide le mouvement de ma voiture, je peux être conscient de ce mouvement, et être prêt à intervenir dans le cas où les choses tourneraient mal, et cela tout en pensant à ce que je ferais pour souper ou en ayant une conversation avec quelqu'un. De même, lorsque je guide un désir, comme un désir de lire un livre, je peux guider ce désir tout en pensant à mes lectures. Ce qui est ici seulement requis, c'est que je sois conscient de ma motivation et que je sois prêt à intervenir dans le cas où une force viendrait perturber les choses. Les termes « conscience critique »<sup>151</sup>, « conscience de soi »<sup>152</sup> ou encore « réflexivité »<sup>153</sup> sont alors mieux choisis pour désigner ce processus.

On peut même ajouter qu'il est parfois nécessaire que je pense à autre chose qu'à mon désir afin de le guider. Lorsque je guide un désir de lire, je ne peux réfléchir à ce désir puisque je ne serais pas en train de lire. J'accomplirais alors une autre action comme celle de réfléchir à mes désirs. Alors, pour que l'action de lire soit faite de façon autonome, il est nécessaire

---

<sup>150</sup> Frankfurt, 2006, p. 6.

<sup>151</sup> Frankfurt emploie une expression similaire à « *critical awareness* » dans son texte de 1971 : « it is only in virtue of his rational capacities that a person is capable of becoming critically aware of his own will and of forming volitions of the second order » (Frankfurt, 1971, p. 17).

<sup>152</sup> Dans son texte « Identification and Wholeheartedness », Frankfurt définit la conscience (*consciousness*) comme étant à la fois une forme d'attention et de discrimination (voir Frankfurt, 1987, p. 161).

<sup>153</sup> La réflexivité est équivalente à la conscience de soi (voir Frankfurt, 1987, p. 163).

qu'au moment de l'accomplir je ne réfléchisse pas à mon désir de lire. On ne peut donc employer le terme de « réflexion critique » pour désigner le processus d'identification de l'approche de Frankfurt.

Dans cette première section du chapitre 3, j'ai étudié la question du processus d'identification, souvent appelé « réflexion critique ». Dans un premier temps, j'ai montré que le processus d'identification en est un qui effectue l'évaluation des désirs dans leur spécificité et dans leur situation particulière, et que cette évaluation concerne leur conformité à l'égard d'une conception de soi. J'ai démontré ensuite que cette conception de l'évaluation s'avère plus adéquate pour rendre compte de l'action autonome particulière. De plus, j'ai soutenu que ce processus porte mieux le nom de « conscience critique » que celui de « réflexion critique ».

### 3.2– Le problème de la socialisation

La section précédente a été l'occasion de remettre en question une interprétation généralement admise de l'approche de Frankfurt, laquelle voit le processus d'identification comme un processus de réflexion critique – et souvent comme un processus par lequel on adopte une conception de soi. On peut maintenant se demander quelles conséquences ces considérations peuvent avoir sur les problèmes présentés par les critiques de Frankfurt. Dans cette deuxième section, je traiterai alors du problème de la socialisation. Dans un premier temps, il sera question de l'origine causale de l'identification : je démontrerai, comme Frankfurt le soutient, que, lorsqu'une personne s'identifie à un désir, l'origine causale de cette identification importe peu pour déterminer si le désir est le sien. Ensuite, ces considérations me conduiront au concept d'externalité. L'externalité, pour Frankfurt, n'est pas une question d'origine causale : elle est relative à la décision qu'on prend d'inclure ou d'exclure un désir (ou n'importe quelle attitude). Ces considérations m'amèneront finalement à expliquer pourquoi la décision n'est pas sujette à l'externalité.

### 3.2.1– L'origine causale de l'identification

Reprenons le cas du conducteur de voiture pour introduire le premier problème, celui de la socialisation. Supposons qu'un conducteur conduise rapidement parce qu'il en a le désir. On peut d'abord dire que le mouvement rapide de sa voiture est causé par ce désir. Mais ce qui fait de ce mouvement un mouvement qui appartient au conducteur, c'est que ce conducteur le guide. Il guide son mouvement en le désirant, en l'approuvant. Ajoutons aussi que le conducteur a une conscience critique de son désir de conduire rapidement et qu'il le guide aussi.

En suivant l'analyse de Friedman, on pourrait dire que l'attitude que le conducteur adopte face à son désir de conduire rapidement est informée par des principes supérieurs influencés par la société. On peut en effet supposer que l'histoire personnelle du conducteur et le contexte social dans lequel il s'est développé ont fait en sorte qu'il ait pour idéal de vivre dangereusement. Le conducteur en vient alors à approuver son désir de conduire rapidement à cause de cet idéal. En suivant l'argument de Friedman, il faudrait dire que le conducteur est non autonome à l'égard de son désir (et non responsable de celui-ci ?), car le principe qui l'a conduit à approuver ce désir n'est pas lui-même autonome<sup>154</sup>. Le problème que verrait Friedman, c'est que le processus d'identification ne consiste pas en une évaluation autonome du désir. Avec cet exemple, on peut soulever deux intuitions qui s'opposent : d'une part, on voudrait dire que le conducteur est responsable de son désir et de sa conduite dangereuse, et dans la mesure où la responsabilité morale suppose l'autonomie, qu'il est autonome; d'autre part, on voudrait dire qu'il n'est pas autonome parce que son attitude critique est elle-même socialement influencée. La distinction que j'ai faite entre deux types d'évaluation et entre la réflexion critique et la conscience critique permet d'évincer ce problème.

On peut dire que le problème de la socialisation est un problème pour la réflexion critique – dans la mesure où on considère cette réflexion comme impliquant un choix

---

<sup>154</sup> Pour être plus nuancé, il faudrait dire qu'il est non autonome si ses principes ne sont pas bien intégrés. Mais même dans le cas où ils ne le seraient pas, il n'est pas sûr qu'on veuille rejeter l'autonomie et la responsabilité du conducteur. Supposons que le conducteur soit accompagné par un ami qui l'encourage à faire de la vitesse. Le conducteur pourrait alors développer un désir de faire de la vitesse, et l'approuver parce qu'il tient comme idéal de faire plaisir à ses amis. Supposons aussi qu'il approuve ce désir tout en ayant des désirs ou des émotions réfractaires, parce qu'il est de nature craintive. Dans ce cas, le conducteur serait non autonome pour Friedman. Mais même dans ce cas, il n'est pas sûr qu'on soit prêt à rejeter l'autonomie et la responsabilité morale du conducteur.

concernant notre conception de soi. Ce qu'on veut éviter de devoir dire, c'est qu'on est autonome lorsqu'on considère qu'un désir représente qui nous sommes, et que ces considérations sont influencées par la société. La femme qui est amenée à se voir comme le genre de personne à être motivée à s'occuper du foyer familial, à cause de l'influence des autres, n'est pas autonome. On veut éviter de dire qu'on est autonome lorsqu'on délibère au sujet de la valeur d'un désir, et que cette délibération est le produit de la socialisation. La femme qui juge que le désir de faire le ménage est un bon désir, à cause de l'influence des autres, n'est pas autonome. Lorsque la réflexion critique subit l'influence de la société, l'évaluation qu'elle effectue ne serait qu'un transfert de ces déterminations. Une bonne réflexion critique est une délibération où la personne qui l'effectue parvient à se distancier de ces déterminations.

Maintenant, il faut se demander si le même problème se pose pour le processus d'identification qu'on a appelé la « conscience critique ». Dans des termes similaires à ceux que Friedman employait, on pourrait dire que l'acceptation d'un désir est informée par un principe comme la conception de soi, qui n'est pas nécessairement elle-même autonome. Mais il semble qu'on veuille néanmoins pouvoir dire que le conducteur qui accepte son désir de conduire rapidement est responsable de son mouvement, et cela, même si son identification est influencée par une conception de soi qui est le produit de la socialisation. L'exemple de la femme au foyer est intuitivement plus problématique, puisqu'on est porté à considérer son autonomie à l'égard du choix qu'elle fait du type de personne qu'elle veut devenir. Pour être plus cohérent avec la théorie de Frankfurt, il faudrait plutôt considérer un cas tel que le suivant. Supposons qu'on ait interdit à une femme de faire le ménage, et que, malgré cette interdiction, elle ait un désir de faire le ménage qu'elle accepte. Supposons aussi qu'elle accepte ce désir à cause d'un idéal formé sous l'influence de la société – disons qu'elle accepte ce désir, parce qu'elle considère que son rôle est de nettoyer la maison, et qu'elle considère cet idéal comme étant si important qu'elle lui donne préséance sur le respect des règles. Alors, considèrera-t-on cette femme comme étant autonome et responsable à l'égard de son désir ? À mon avis, on considèrera cette femme autonome et responsable, tout comme on considère que le conducteur est responsable et autonome. Si c'est bien le cas, il faut alors pouvoir donner une explication de cela.

Il semble que Frankfurt considère en effet qu'un désir auquel une personne s'identifie appartient à cette personne, et cela, même si le processus d'identification est socialement déterminé. Dans son texte « Three Concept of Free Action » (1975), Frankfurt soutient que la cause de l'identification qu'une personne effectue elle-même est non pertinente pour déterminer si une action a été faite de façon libre, ce qui inclut vraisemblablement des causes externes comme l'influence de la société : « the questions of how the actions and his identifications with their springs are caused are irrelevant to the questions of whether he performs the actions freely or is morally responsible for performing them »<sup>155</sup>. Ici, il faut insister sur le fait que l'identification dont il est question est effectuée par la personne elle-même. Cette idée apparaît clairement lorsqu'on considère les propos précédents de Frankfurt : « to the extent that *a person identifies himself* with the springs of his actions, he takes responsibility for them; moreover, the questions of how the actions and *his* identifications with their springs are caused are irrelevant ... »<sup>156</sup> Avant d'expliquer cette thèse quant à l'origine causale de l'identification, j'aimerais d'abord présenter les deux cas de manipulation que présente Frankfurt, lesquelles permettent de distinguer une identification faite par une personne elle-même et une identification qui n'est pas effectuée par celle-ci.

Dans ce texte de 1975, Frankfurt distingue deux cas de manipulation. Il soutient que celle-ci peut avoir deux effets : soit un individu manipule un sujet sur une base continue, en implantant des états conatifs comme des désirs et des volitions de second niveau; soit le manipulateur agit sur le sujet en implantant un « programme », ou un « caractère », qui va guider l'identification de la victime<sup>157</sup>. Dans le premier cas, le manipulateur, en implantant des états conatifs sur une base régulière, produit *lui-même* l'identification de la victime. Cette identification n'est donc pas effectuée par la personne elle-même, puisqu'elle ne découle pas d'un processus évaluatif effectué par cette personne. Cela implique que le désir de premier niveau qui est l'objet de cette identification n'est pas celui de la personne (nous reviendrons à cette idée). Dans le second cas, le manipulateur implante un programme de telle sorte que ce programme influence l'identification de la victime : celle-ci évaluera elle-même son désir,

---

<sup>155</sup> Frankfurt, 1975, p. 54.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 54 (mes italiques).

<sup>157</sup> Cette distinction entre deux formes de manipulation, et donc entre l'implantation d'états conatifs et l'implantation d'un programme ou d'un caractère, consiste en une distinction similaire à celle que j'ai faite entre l'identification à un désir et le choix d'une conception de soi.

mais en prenant comme critère le programme implanté. Dans ce dernier cas, le désir auquel la personne s'identifie lui appartient. Il importe d'expliquer ces deux idées.

Le deuxième cas de manipulation est celui où l'on implante un programme ou un caractère à un individu, ce qui va déterminer ses identifications subséquentes. Cette forme de manipulation est similaire à la socialisation. Cette dernière, on l'a vu, a comme caractère d'affecter les habitudes et la normalité d'un comportement. De plus, elle influence une personne dès sa naissance et elle a un effet plus diffus. On pourrait alors modifier le cas présenté par Frankfurt et dire qu'on a implanté un programme à la personne socialisée, de telle sorte qu'on affecte ses habitudes, et cela, dès sa naissance. Les deux cas peuvent alors être traités de la même façon. Pourquoi alors dire que cette personne peut être autonome si elle effectue elle-même son identification ?

Frankfurt ne répond pas de manière explicite à cette question, mais on peut quand même trouver une réponse. Lorsqu'on s'identifie à un désir, alors on l'accepte parce qu'il permet de créer la personne qu'on a choisi de devenir. On accepte alors d'être constitué par ce désir. Le conducteur de voiture qui accepte son désir de faire de la vitesse accepte ce désir parce qu'il est conforme à la conception qu'il a de lui-même. Il accepte alors de se constituer par ce désir. Que son acceptation soit influencée ou non par la socialisation, le fait demeure que, par cette acceptation, il se constitue d'une certaine façon. On peut alors dire que le désir qu'il accepte est le sien parce qu'il supporte son identité. Nier cela reviendrait à dire que cette personne n'est pas ce qu'elle est<sup>158</sup>.

Le conducteur qui accepte qu'un désir guide le mouvement rapide de sa voiture devient un conducteur qui conduit rapidement. La femme qui accepte qu'un désir guide son action de faire le ménage devient une femme qui fait le ménage. On peut alors attribuer à ces personnes les désirs auxquels elles s'identifient parce que ces désirs supportent leur identité. Cela vaut

---

<sup>158</sup> On peut dire cependant qu'une personne n'est pas *vraiment* elle-même. Dans ce type de cas, le choix que la personne fait du type de personne qu'elle veut devenir est largement déterminé par des influences externes. Le problème réside alors dans l'adoption d'une conception de soi et non dans l'acceptation d'un désir. Prenons l'exemple d'un jeune adolescent, bon étudiant, qui finit par tomber dans le crime et la consommation de drogue à cause de l'influence d'une gang de rue. Lorsqu'il commet son crime, disons un vol, il accepte son désir de commettre ce crime, car ce désir participe à la construction d'une certaine identité véhiculée par le groupe et à laquelle il adhère. Son action de voler est la sienne parce qu'il a un désir de l'accomplir et qu'il accepte ce désir : en l'acceptant, il se construit comme un criminel. Et pour cette raison, il est responsable de son crime. Il n'est peut-être pas responsable du choix du type de personne qu'il a décidé de devenir et pour cette raison on sera peut-être prêt à être indulgent à son égard – d'autant plus qu'il est à un âge où on est particulièrement susceptible d'être influencé par les autres.

même si ces personnes évaluent leurs désirs à l'égard d'une conception de soi qui est le produit de la socialisation ou de la manipulation. Avec ces considérations, on pourrait alors se questionner au sujet de l'origine du choix que les personnes font de leur conception de soi. Ne devrait-on pas exiger qu'une personne adopte une conception de soi de manière autonome pour la considérer comme autonome et pour lui attribuer les désirs auxquels elle s'identifie ? Dans des termes similaires à ceux de Friedman, on pourrait poser la question suivante : la conception de soi qui informe l'évaluation des désirs ne doit-elle pas elle aussi être autonome ?

À mon avis, on peut répondre à ces questions par la négative. D'abord, il faut se rappeler le sens que prend le concept d'autonomie pour Frankfurt : être autonome, c'est être dans une position de réaliser la conception qu'on a de soi-même (de manière consciente). Une personne qui se constitue en accord avec une conception de soi qui est le produit de la socialisation est alors autonome parce qu'elle était en position de se constituer ainsi. La femme de l'exemple, lorsqu'elle parvient à se construire comme une femme faisant le ménage, est alors autonome. Je spécifierai, dans les deux sections suivantes, que l'hétéronomie des conceptions de soi n'est pas conceptualisée de la même manière que celle des désirs, et donc que le problème qui semble se présenter ne se pose pas dans le cadre conceptuel de la théorie de Frankfurt. Tout au plus, on pourrait reprocher, comme on le disait plus tôt, à ce concept d'autonomie d'être trop pauvre : il ne permet pas de rendre compte de toute une dimension du phénomène de l'autonomie, notamment du choix autonome que les personnes font de leur conception de soi.

Cela m'amène à me demander si Frankfurt est véritablement un penseur de l'autonomie. J'ai soutenu que le concept d'autonomie référait pour Frankfurt à une capacité à se constituer en accord avec sa conception de soi. Il importe peu alors que les autres viennent m'influencer dans l'adoption de cette conception de soi. En ce sens, être autonome ce n'est pas être libéré de l'emprise des autres, ou libéré d'une dépendance à l'égard des autres. En introduction, on disait cependant qu'on utilise le concept d'autonomie pour caractériser un peuple libéré de l'emprise d'un autre, ou encore pour caractériser un adolescent maintenant capable de faire ses propres choix, ou capable de subvenir à ses besoins. Le concept d'autonomie semblait alors nécessairement lié, du moins dans son usage courant, à la notion d'influence externe (ou d'influence des autres). D'ailleurs, Christman définit ainsi l'autonomie : « Autonomy is meant to manifest self-government, the ability of the person to

guide her life from her own perspective, rather than be manipulated by others or be forced into a particular path by surreptitious or irresistible forces. »<sup>159</sup>

J'ai spécifié que, dans son texte fondateur « Freedom of the Will and the Concept of a Person » (1971), Frankfurt élabore explicitement une théorie de la *liberté de la volonté*. Frankfurt adoptera progressivement le concept d'autonomie pour désigner ce dont il était question dans ce premier texte. Ce concept d'autonomie aura finalement une importance indéniable dans certains textes comme « Autonomy, Necessity and Love » (1993). Mais Frankfurt fait un retour à son concept de liberté de la volonté dans ses conférences de 2006. Il dira en effet : « A person's will is free, on this account, when there is in him a certain volitional unanimity. The desire that governs him as he is acting is in agreement with a higher-order volition ... »<sup>160</sup> Que peut bien signifier un tel retour à son concept de 1971? Peut-être Frankfurt en vient-il à ne plus voir sa théorie comme une théorie cherchant à saisir le phénomène de l'autonomie, parce que celui-ci serait indissociable du choix que les personnes font de leur conception de soi, et donc nécessairement associé au concept d'influence externe. Peut-être Frankfurt fait-il un retour à son prétexte originel : élaborer une théorie de la liberté qui soit plus riche que la conception traditionnelle de la liberté. Pourrait-on alors reprocher à une théorie de la liberté de la volonté de ne pas tenir compte de l'origine causale du choix que les personnes font de leur conception de soi ?

J'aimerais maintenant revenir au premier cas de manipulation, celui de l'individu manipulé sur une base régulière. Cet individu est manipulé de telle sorte qu'on lui plante des désirs et des volitions de second niveau, et que ceux-ci sont en accord. Alors, il y aura une identification aux désirs<sup>161</sup>, mais celle-ci n'est pas produite par l'agent lui-même puisqu'il n'effectue pas l'évaluation de ses désirs : ses volitions de second niveau ne naissent pas de cette évaluation. Cet individu ne serait pas autonome pour Frankfurt. La raison est qu'il n'a pas d'identité propre, et donc les désirs qui supportent cette identité ne peuvent lui être attribués.

L'individu ainsi manipulé n'a donc pas d'identité propre. Frankfurt précise qu'à travers l'histoire psychologique de cet individu manipulé, certains « thèmes » sont identifiables, mais

---

<sup>159</sup> Christman, 2005, p. 278.

<sup>160</sup> Frankfurt, 2006, p. 15.

<sup>161</sup> Il faut préciser qu'à ce moment (1975), Frankfurt pense encore que l'identification s'effectue par le moyen d'une volition de second niveau.



cela n'est pas suffisant pour dire qu'il a une identité propre. La raison est que l'ancrage de ces thèmes n'est pas interne : ces thèmes ne dérivent pas d'une évaluation effectuée par l'individu. Lorsqu'un individu évalue ses désirs, il considère s'ils sont conformes à la conception qu'il a de lui-même. En s'identifiant à plusieurs désirs, il les lie ensemble puisqu'ils participent tous à la construction de cette conception de soi.

Ce qui devient donc crucial pour attribuer un désir à un individu, c'est que celui-ci s'identifie à son désir en en faisant l'évaluation. Un individu manipulé de telle sorte qu'il ne peut effectuer une telle évaluation ne serait pas autonome. L'individu à qui l'on implante une conception de soi, ou dont la conception de soi serait le produit de la socialisation, pourrait alors être autonome s'il est disposé à réaliser cette conception de soi. Je posais plus tôt la question suivante : peut-on dire que le processus d'identification est autonome même s'il est informé par une conception de soi qui est « hétéronome », qui est le produit de la socialisation ? Je développerai davantage la réponse à cette question dans les deux prochaines sections.

### 3.2.2– Le concept d'externalité

Il a été démontré que l'identification qu'une personne effectue peut être causée par des influences externes et que cela n'enlève pas l'autonomie ou la responsabilité morale à cette personne. Cette idée est cohérente avec une certaine façon de conceptualiser l'externalité. En effet, il ne faut pas confondre l'externalité d'une chose et son origine causale. C'est une erreur qui est souvent commise<sup>162</sup>. On suppose qu'un désir qui est causé par des influences externes appartient à la catégorie de l'externalité et que seule une appropriation de ce désir (ou l'identification à celui-ci) peut le rendre interne. Mais cette idée ne saurait tenir puisqu'un désir qui n'a été ni accepté ni rejeté n'est simplement pas sujet à l'externalité ou à l'internalité : c'est un désir qui appartient à un sanfiche par exemple. Un désir acquiert autant son externalité que son internalité.

---

<sup>162</sup> Meyers fait notamment cette erreur. Elle affirme que le problème que posent les attitudes réside dans leur origine causale : « if, as Frankfurt holds, an attitudinal account of identification is unsatisfactory because attitudes can be products of socialization, Frankfurt's reliance on decisions is unsatisfactory for the same reason. » (Meyers, 1989, p.39) Mais cette interprétation semble fautive, en particulier si on répète la citation précédemment mentionnée : « the questions of how the actions and his identifications with their springs are caused are irrelevant to the questions of whether he performs the actions freely or is morally responsible for performing them » (Frankfurt, 1975, p. 54).

Frankfurt aborde la question de l'externalité dans son texte « Identification and Externality » (1976). Les exemples d'externalité qu'il donne vont toujours à peu près comme suit : une colère s'empare soudainement de moi; une pensée obsessionnelle m'envahit; une passion me pousse à agir contre mon gré; etc. Les attitudes externes sont souvent incontrôlables, mais ce caractère n'est pas un caractère essentiel à l'externalité. Frankfurt écarte une autre façon de concevoir l'externalité selon laquelle un désir est externe lorsqu'on préfère ne pas l'avoir. S'il rejette cette façon de concevoir l'externalité, c'est qu'elle serait sujette à une certaine version du problème de la régression<sup>163</sup>. Une théorie qui rendrait compte de l'externalité *simplement*<sup>164</sup> en faisant appel à ces attitudes, c'est-à-dire en excluant la décision qui est prise, se verrait confrontée à ce problème : une attitude supérieure est tout aussi sujette à l'externalité que l'est un désir de premier niveau; elle devrait alors être approuvée par une attitude d'un niveau supérieur ce qui génèrerait une régression infinie. Frankfurt soutient plutôt qu'un désir est externe lorsqu'on prend la décision de l'exclure parmi les candidats à la satisfaction<sup>165</sup>. Et lorsqu'on prend la décision de l'inclure, alors on s'identifie à ce désir.

Avec les considérations précédemment avancées, on peut ajouter qu'un désir est externe lorsqu'on décide de l'exclure parmi les candidats à la satisfaction, et cela, parce qu'il nuit ou qu'il ne contribue pas à la réalisation de notre conception de soi. Agir sous l'influence de l'externalité, c'est être emporté par un désir (comme un désir sexuel) qui nous empêche de devenir la personne qu'on a choisi de devenir. Ou encore, c'est agir sous l'influence d'une pensée obsessionnelle de jalousie, qui nous empêche de devenir la personne raisonnable qu'on a choisi de devenir. Ce n'est pas, dans son essence, être motivé par des désirs causés par des influences externes. Cette idée est plus adéquate pour une approche hiérarchique telle que celle de Dworkin. Lorsqu'on adopte une conception de soi, on veut que ce choix soit exempt d'influence externe pour le considérer comme étant véritablement le sien.

---

<sup>163</sup> Dans la section 3.3, je distinguerai quatre versions différentes du problème de la régression.

<sup>164</sup> Cette insistance est celle de Frankfurt. Voir Frankfurt, 1976, p. 65.

<sup>165</sup> Voir Frankfurt, 1976, p. 68.

### 3.2.3– Décision et externalité

On peut donc dire que pour qu'un désir, une pensée, une décision ou une identification soit externe, il faut avoir pris la décision de l'exclure. Pour Frankfurt, il semble impossible de décider de rejeter une décision ou une identification : la décision n'est pas sujette à l'externalité : « Decisions, unlike desires or attitudes, do not seem to be susceptible both to internality and to externality. »<sup>166</sup> On peut dire d'abord que les décisions sont rarement incontrôlables. Une décision ne s'empare pas de moi, comme le feraient une pensée, une émotion ou un désir. Mais surtout, on peut dire que l'idée de s'opposer à une décision qu'on prend n'a pas de sens. On peut s'opposer à une décision, bien sûr, de manière rétrospective : on peut regretter une décision. Mais au moment où on prend une décision, il ne fait pas de sens de s'opposer à cela. Sinon, pourquoi prendre cette décision ? À l'opposé, on peut être guidé par une pensée obsessionnelle ou un désir compulsif tout en les rejetant. C'est en ce sens que la décision doit être distinguée des désirs et des pensées, et non parce que la décision ne pourrait être causée de façon externe.

Ces idées nous permettent de redonner crédit à Frankfurt, contre des attaques parfois un peu faciles. Une décision est évidemment influencée par les autres, mais cela ne la rend pas externe pour autant. Pour qu'elle soit considérée comme étant externe, il faudrait qu'on prenne la décision de l'exclure sous prétexte qu'elle ne nous permettrait pas de devenir la personne qu'on a choisi de devenir. Il n'est pas évident que de telles décisions existent.

S'il semble impossible de décider d'exclure une décision, on peut alors dire que son acceptation va de soi. La question de savoir si on accepte ou non une décision ne saurait se poser : la question de l'identification à une identification n'a pas de sens. C'est ce que Frankfurt soutenait lorsqu'il disait ce qui suit : « It makes no sense to ask whether someone identifies himself with his identification of himself »<sup>167</sup>. Frankfurt nuance cependant cette thèse. Je présenterai un peu plus loin la distinction qu'il introduit. Mais pour le moment, on peut prendre pour acquis l'idée selon laquelle la décision (ou l'identification) n'est pas sujette à l'externalité et qu'on ne peut la rejeter.

---

<sup>166</sup> Frankfurt, 1976, p. 68.

<sup>167</sup> Frankfurt, 1975, p. 54.

Selon le concept d'externalité présenté dans la section précédente, on peut donc dire que les décisions ne peuvent être externes. Mais on dit parfois qu'une décision prise par une personne n'est pas la sienne. Un étudiant qui décide d'étudier la médecine, parce que c'est ce que ses parents voudraient, ne prendrait pas sa propre décision. Comment alors comprendre cette façon de concevoir l'« externalité » d'une décision? À mon avis, on peut dire que cette décision est bien celle de l'étudiant, et que le problème qu'on voit dans ce cas est celui de l'« externalité » de la conception de soi à l'égard de laquelle cette décision est prise. Cette décision est bien celle de l'étudiant, puisque s'il la prend alors il est insensé qu'il la rejette. Mais celle-ci est prise à l'égard d'une conception de soi qu'il n'estime pas particulièrement, ou qu'il adopte à contrecœur. Il pourrait adopter cette conception de soi pour plaire à ses parents, ou pour avoir leur aide financière par exemple, alors qu'il a un fort intérêt à devenir un artiste. Cette idée nous ramène alors au problème de l'externalité des conceptions de soi, et à la question de l'insuffisance de la théorie de Frankfurt pour rendre compte du phénomène de l'autonomie.

Si la théorie de Frankfurt semble incapable de rendre compte du choix autonome qu'une personne fait de sa conception de soi, on peut au moins écarter le fait qu'elle présente un problème conceptuel. Je disais que l'identification (ou la décision) n'est pas sujette à l'externalité, puisqu'on ne peut la rejeter. Un problème se posait lorsqu'on postulait que le processus d'évaluation est informé par une conception de soi « externe » à la personne. Mais ici, le sens de l'externalité n'est manifestement pas le même qu'on mentionnait plus tôt. Cette conception de soi est « externe » parce que la personne qui l'adopte est influencée dans le choix de celle-ci. Si cette idée peut montrer l'insuffisance de la théorie de Frankfurt, elle ne pose pas de problème théorique puisque le problème se présente dans un appareillage conceptuel distinct.

J'aimerais maintenant résumer les acquis de cette deuxième section. À partir des développements de la première section, j'ai pu soutenir que le problème de la socialisation ne saurait se poser pour l'approche de Frankfurt. Après avoir spécifié, dans la première section, que l'évaluation des désirs ne consiste pas en l'adoption d'une conception de soi, mais en l'évaluation de la conformité d'un désir à l'égard de cette conception de soi, j'ai pu soutenir que ce processus d'identification ne soulève pas le même genre d'intuition : il semble qu'une

identification de ce type puisse être causée de façon externe sans que cela ne pose problème. L'explication qu'on peut donner est la suivante : lorsqu'on accepte un désir parce qu'il permet de réaliser la conception qu'on a de soi-même, on se constitue par ce désir; alors, même si cette acceptation est causée de façon externe, il n'en demeure pas moins que ce désir est celui de la personne puisqu'il la constitue. Cette idée est supportée par le concept même d'externalité : l'externalité n'est pas une question de cause « externe », mais elle est relative à la décision qu'on prend d'exclure (ou d'inclure) une attitude. Avec cette définition de l'externalité, on peut dire que les décisions ne peuvent être ni externes ni internes.

### 3.3– Le problème de la régression

J'ai donc démontré que l'identification (ou la décision d'accepter un désir) qu'effectue une personne ne peut être externe, et que le fait qu'elle soit le produit de la socialisation importe peu. On peut ajouter aussi que la question de savoir si une personne s'identifie à ses identifications n'a pas de sens. Mais ces idées pourraient nous laisser perplexes pour une raison. N'est-ce pas le problème de la régression qui est ici en question – problème que Frankfurt lui-même semble reconnaître ? Ne serait-il pas nécessaire qu'une attitude supérieure, par laquelle on s'identifie à un désir de premier niveau, fasse elle aussi l'objet d'une identification ? On pourrait alors penser que Frankfurt est incohérent puisqu'il affirme, dans son texte de 1975, qu'il est insensé de se demander si l'on s'identifie à une identification, alors que dans ses autres textes il semble reconnaître le problème de la régression<sup>168</sup>. Dans cette section, je traiterai alors du problème de la régression, et je distinguerai quatre versions différentes de ce problème. Deux versions sont véritablement problématiques, et celles-ci viennent nuancer la position de 1975.

Une première version du problème de la régression doit être écartée, qui est celle présentée par Frankfurt dans son texte de 1976. Dans ce texte, Frankfurt rejette une variante de ce problème qui s'appliquerait à une théorie qui pense l'externalité et l'internalité *simplement* en termes d'attitudes supérieures, c'est-à-dire sans la décision sous-jacente à ces attitudes. Frankfurt rejette en effet une telle façon de conceptualiser l'externalité et l'internalité : « there is a quite basic error in thinking that the concepts of internality and externality are to be

---

<sup>168</sup> Voir Frankfurt, 1975, p. 54.

explicated *simply* in terms of a person's attitudes »<sup>169</sup>. Selon une telle théorie, un désir serait externe simplement lorsque je préfère ne pas l'avoir et donc sans que je n'ai pris la décision de l'exclure. Une telle théorie serait sujette au problème de la régression suivant :

- (1) Si l'on conçoit qu'un désir devient mon propre désir *simplement* grâce à une attitude de deuxième niveau (comme un désir) qui le prend pour objet, alors on doit aussi s'assurer que cette attitude soit ma propre attitude. Cette attitude de deuxième niveau devra alors être l'objet d'une attitude de troisième niveau et ainsi de suite.

Mais ce problème ne concerne pas la théorie de Frankfurt, puisque pour celui-ci l'identification s'effectue par la décision d'inclure un désir. Frankfurt présentait cette idée en 1976 : « It may be that a decision... lies behind every instance of the establishment of the internality or externality of the passions. »<sup>170</sup> Comme on l'a vu, la décision ne peut être externe, puisqu'on ne peut la rejeter. Il ne fait alors aucun sens de parler de l'identification à une identification.

Il faut cependant nuancer cette thèse. Dans son texte de 1975, Frankfurt soutient qu'il est insensé de se demander si quelqu'un s'identifie à ses identifications, suite à quoi il ajoute : « unless it is intended simply as asking whether his identification is wholehearted or complete »<sup>171</sup>. Dans les cas où une identification n'est pas complète (*wholehearted*), on pourrait alors parler de l'identification à cette identification. Deux types de cas d'identification incomplète peuvent maintenant être distingués. Les cas du premier type sont ceux que Frankfurt nommera plus tard (dans son texte de 1987) les cas d'*ambivalence*<sup>172</sup>. Ces cas sont ceux où un individu forme deux attitudes supérieures opposées à l'égard d'un désir : il accepte et refuse en même temps un désir. Ce qui explique ce conflit, c'est que la personne « est elle-même divisée », comme le dirait Frankfurt<sup>173</sup>. Il faut comprendre que cette personne a adopté deux conceptions de soi incompatibles, et pour cette raison, deux évaluations différentes peuvent être faites du même désir : ce désir serait accepté, puisqu'il apparaîtra comme étant conforme à une conception de soi, et il serait rejeté, puisqu'il apparaîtra incompatible avec

---

<sup>169</sup> Frankfurt, 1976, p. 65.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> Voir Frankfurt, 1987.

<sup>173</sup> Frankfurt, 1987, p. 165.

l'autre conception de soi. Une identification complète ne peut alors être faite : la personne forme deux identifications partielles et incompatibles du désir.

Le problème que présente ce cas est le suivant : si, pour être une personne, un individu doit prendre part au conflit entre ses désirs de premier niveau et manifester une préoccupation pour l'issue de ce conflit, alors l'issue d'un conflit d'identifications ne peut être seulement déterminée par la force des motivations supérieures. Il faut alors que la personne approuve une identification plutôt que l'autre, et ainsi qu'elle ne soit pas une « sanfiche » à l'égard de ses identifications. Le problème ici mentionné est une réinterprétation du problème présenté par Gary Watson. Celui-ci disait en effet : « We [want] to know what prevents wantonness with regard to one's higher-order volitions. What gives these volitions any special relation to 'oneself'? »<sup>174</sup> Le deuxième problème de la régression peut donc être résumé ainsi :

- (2) Dans les cas d'ambivalence, lorsqu'une personne forme deux identifications à l'égard du même désir, cette personne ne peut simplement laisser la force des volitions de second niveau déterminer l'issue du conflit. Elle doit alors s'identifier à l'une de ses identifications partielles.

Une solution envisageable pour résoudre ce problème est de former des attitudes de troisième niveau. Mais avec cette solution, le même problème de l'ambivalence peut se présenter au troisième niveau. Celle-ci ne semble donc pas être la meilleure. La solution adoptée par Frankfurt est celle de l'identification décisive. Je présenterai cette solution un peu plus loin, puisqu'elle servira aussi à répondre à la troisième version du problème de la régression.

On peut distinguer un deuxième type de cas où une identification complète n'est pas effectuée. Pour comprendre ces cas, il faut rappeler en quoi consiste le processus d'identification. Lorsqu'on fait l'évaluation d'un désir, on évalue s'il permet de réaliser la conception qu'on a de soi. Lorsqu'un désir est accepté, c'est qu'il est conforme à celle-ci. Suite à cette évaluation, un désir de deuxième niveau, qui aura pour objet le désir de premier niveau, naîtra. Le désir de deuxième niveau sera alors produit soit pour renforcer le désir de premier niveau ou pour produire des ajustements. Dans tous les cas, il sera conforme à la

---

<sup>174</sup> Watson, 1975, p. 218.

conception de soi de la personne<sup>175</sup>. Ici, il faut préciser que la personne *croira* qu'il est en conformité avec cette conception de soi : s'il ne l'est pas, la personne l'ignore. Lorsqu'une personne évalue un désir de premier niveau, elle l'évalue en fonction de sa compréhension de celui-ci, de sa compréhension de sa conception de soi et de sa compréhension de la situation. Elle peut alors se tromper dans cette évaluation : elle peut accepter un désir en pensant qu'il lui permettra de construire la conception qu'elle a d'elle-même, mais avoir effectué une erreur d'évaluation. Sachant qu'une erreur est toujours possible, une personne pourrait vouloir reconsidérer sa décision d'inclure ce désir – comme on peut vouloir revoir la solution obtenue après avoir résout un problème d'arithmétique. Cette personne pourrait avoir une « suspicion générale » à l'égard de l'évaluation obtenue, et ainsi réserver son identification.

Une personne qui serait incertaine de la véracité d'une évaluation pourrait alors adopter une solution par indifférence, et ainsi ne pas manifester un grand intérêt pour ses motivations. Une telle personne serait, comme Watson le disait, une « sanfiche » à l'égard de ses identifications. Ce cas présenterait alors le même problème qui était présenté plus tôt. Pour éviter ce problème, il faudrait alors qu'une identification à l'identification partielle soit faite. La troisième version du problème de la régression peut donc être résumée ainsi :

- (3) Dans les cas d'incertitude, lorsque l'évaluation d'un désir est incertaine et l'identification faite avec réserve, il faut alors s'identifier à l'identification partielle qui est effectuée.

Cette identification à une identification partielle pourrait être faite en revérifiant l'évaluation qui a été effectuée. Mais cette solution pourrait présenter le même problème : on pourrait être incertain de cette revérification. Cela conduirait possiblement à une revérification sans fin. Cette solution ne semble donc pas très prometteuse.

---

<sup>175</sup> Cette idée mène au problème de l'autorité que je n'ai pas traité dans cette étude. Ce problème concerne le statut spécial que semblent accorder les approches hiérarchiques aux attitudes supérieures : ces attitudes représenteraient le « vrai moi » contrairement aux attitudes de premier niveau (pour la présentation du problème de l'autorité, voir Cuypers, 2000, p. 230-1). Ici, on peut esquisser une réponse possible à ce problème : puisque les attitudes supérieures naissent du processus d'évaluation, et qu'elles visent à assurer la réalisation d'une conception de soi, elles sont conformes à cette conception de soi – ou du moins la personne le croira –, ce qui n'est pas le cas des attitudes de premier niveau. Leur autorité dérive du fait qu'elles sont alignées avec cette conception de soi.



Frankfurt pose une analogie entre l'évaluation des désirs et la résolution d'un problème d'arithmétique<sup>176</sup>. La solution adoptée pour résoudre les deux versions précédentes du problème de la régression est analogue à celle qu'on pourrait adopter pour résoudre le problème de la revérification sans fin de la solution à un problème d'arithmétique. Frankfurt précise d'abord qu'on pourrait ne pas adopter sans réserve une solution obtenue après avoir résout un problème d'arithmétique pour deux raisons : soit parce qu'on est incertain de la réponse, soit parce qu'on a obtenu deux résultats différents. De manière analogue, on peut ne pas s'identifier de façon complète à un désir parce qu'on doute de notre évaluation, ou parce qu'on a effectué deux évaluations opposées. Frankfurt soutient qu'une personne pourrait résoudre ces deux problèmes en s'associant à une réponse obtenue (ou à une évaluation), ce qui s'effectue en s'identifiant de manière *décisive* à cette réponse (ou à cette évaluation).

Une personne s'identifie de manière décisive à une réponse (ou à une évaluation) lorsqu'elle prend la décision de stopper le processus de régression et approuve une réponse (ou une évaluation) pour certaines raisons. Elle pourrait ainsi s'identifier parce qu'elle est convaincue de sa réponse (ou de son évaluation) (ce qui n'est pas le cas dans les deux situations présentées plus tôt), ou encore pour certaines raisons pratiques : parce qu'elle pense qu'une revérification serait trop coûteuse en temps, en efforts, et en opportunités manquées<sup>177</sup>. Dans ces cas, dire que l'identification est décisive signifie qu'elle « résonne à travers une séquence illimitée de possible reconsidération »<sup>178</sup>. Une décision d'adopter une certaine réponse peut « résonner » si la personne est convaincue de sa réponse : en anticipant le futur et les reconsidérations possibles de cette solution, la personne ne voit que des confirmations de celle-ci. Sa décision peut aussi résonner lorsqu'elle n'est pas certaine de sa réponse, mais que sa décision d'adopter une réponse et de ne pas effectuer de réévaluation, ne sera pas remise en question pour des motifs pratiques. Toute réévaluation de cette situation confirmerait la même

---

<sup>176</sup> Voir Frankfurt, 1987, p. 168-169. Cette analogie est intéressante, puisqu'elle vient confirmer l'interprétation ici présentée, et marquer le fait que l'évaluation des désirs ne consiste pas en l'adoption d'une conception de soi. En effet, il est pensable qu'une évaluation, pensée comme évaluation de la conformité à une conception de soi, puisse être traitée comme la résolution d'un problème d'arithmétique, puisque celles-ci peuvent avoir une réponse objectivement valable. Une évaluation qui conduirait à l'adoption d'une conception de soi, quant à elle, ne saurait avoir une telle réponse.

<sup>177</sup> Voir Frankfurt, 1987, p. 168.

<sup>178</sup> Frankfurt, 1987, p. 168 (ma traduction).

chose. Dans les deux cas, le résultat est le même : la décision d'adopter un résultat permet de stopper la régression.

Cette idée d'une « résonance » peut être précisée davantage. Ce que Frankfurt peut vouloir dire, c'est qu'avec une identification décisive, la question de savoir si l'on inclut ou non cette décision ne se pose pas puisqu'elle est évidente. Une personne qui prend la décision d'accepter un désir parce qu'elle est certaine de son évaluation, c'est-à-dire qu'elle est certaine que son désir est conforme à la conception qu'elle a d'elle-même, ne pourrait prendre la décision de rejeter cette décision (sous prétexte que cette décision ne permet pas de réaliser la conception qu'elle a d'elle-même). La raison est que cette décision est prise dans la certitude qu'elle est conforme à sa conception de soi. Puisque le rejet de cette décision est impossible, son acceptation va de soi : la décision résonne aux niveaux supérieurs. On peut dire en fait que la question de savoir si on la rejette ou si on l'accepte ne se pose simplement pas.

L'identification décisive peut aussi être faite parce qu'on croit que toute réévaluation de la situation conduira au même verdict – l'adoption d'un désir –, et cela, pour des motifs pratiques. Encore ici, on ne peut rejeter cette décision, puisqu'elle a été prise dans la certitude qu'il s'agissait de la meilleure chose à faire à ce moment<sup>179</sup>. Son acceptation va donc de soi.

Finalement, la dernière version du problème de la régression qu'on peut distinguer doit être exclue. Ce problème est celui qui a été traité dans le chapitre 2. Il a comme présupposition que les volitions de deuxième niveau, par lesquelles l'identification à un désir s'effectue, sont elles aussi sujettes à l'externalité, parce qu'elles peuvent être causées par des influences externes. Pour cette raison, elles doivent faire l'objet d'une appropriation. Ce problème peut être présenté ainsi :

- (4) Si l'on conçoit qu'un désir est externe lorsqu'il est causé de façon externe, alors l'identification qui s'effectue par la formation d'un désir de deuxième niveau peut

---

<sup>179</sup> Ce qui permet donc de dire qu'on ne peut rejeter une décision, c'est un certain état de certitude, et cela vaut dans les deux cas. Mais cet état de certitude implique certaines croyances qu'on pourrait rejeter : une personne fondamentalement sceptique pourrait vouloir revoir toute croyance qu'il a, aussi certaine soit-elle. Dans ce cas, on peut encore imaginer qu'on puisse réserver une décision prise dans la certitude. À mon avis, c'est cette idée qui conduit Frankfurt à finalement adopter le concept de satisfaction dans son texte « *The Faintest Passion* » (1992). La solution qu'il propose pour résoudre le problème de la régression est alors la suivante : lorsqu'on est satisfait avec une décision, alors la régression est arrêtée puisqu'il est insensé de parler du rejet d'une décision avec laquelle on est satisfait. La raison est que la satisfaction n'implique aucun élément psychique (croyance, désir, etc.) qu'on pourrait rejeter, ce qui permet à Frankfurt d'éviter le problème du sceptique.

être elle aussi externe, puisque ce désir peut être le produit de sources externes comme la socialisation. Pour que ce désir de deuxième niveau soit le nôtre, on doit donc s'identifier à celui-ci.

Mais, on l'a vu, l'externalité ne doit pas être pensée en termes causals. Ce problème de la régression n'est pas un problème qui se pose dans la théorie de Frankfurt.

On peut donc distinguer quatre versions différentes du problème de la régression. La première variante consiste en un problème qui n'est pas reconnu par Frankfurt, et qui se poserait si l'identification s'effectuait seulement par le moyen des désirs supérieurs. Les deux versions qui posent véritablement problème sont associées à l'identification partielle. Lorsqu'une identification n'est pas effectuée sans réserve (*wholeheartedly*), on peut adopter cette identification par indifférence. Une personne devra donc s'identifier à cette identification. Ce problème se présente dans les cas d'ambivalence ou d'incertitude. La quatrième variante est celle qui fut mentionnée dans le chapitre 2 par les critiques de Frankfurt, mais celle-ci pense l'externalité en termes causals et, pour cette raison, elle ne saurait vraiment toucher l'approche de Frankfurt. Compte tenu de ces distinctions, on peut conclure que Frankfurt parvient à donner une réponse satisfaisante au problème de la régression lorsqu'il élabore son concept d'identification décisive.

### 3.4– Réponses aux critiques

Dans les sections précédentes de ce chapitre 3, j'ai d'abord démontré que Frankfurt conçoit le processus d'identification comme un processus par lequel on effectue l'évaluation de la conformité de nos désirs à l'égard de notre conception de soi, et qu'il serait mieux de dire qu'on a, à travers ce processus, une *conscience critique* de nos désirs. J'ai aussi abordé les deux problèmes majeurs qui ont été présentés contre l'approche de Frankfurt : le problème de la socialisation et celui de la régression. Ce faisant, j'ai traité de façon implicite les critiques précédemment mentionnées. Cette dernière section sera consacrée à l'explicitation de la réponse que j'ai donnée à ces critiques.

Dworkin soutenait que certaines influences externes comme la manipulation peuvent rendre le processus d'identification non autonome. En démontrant que l'origine causale d'une identification n'a pas d'importance, j'ai traité deux cas distincts de manipulation présentés par Frankfurt : le cas où un agent est constamment manipulé, et celui où il est manipulé en se faisant implanter un programme. Selon Frankfurt, l'agent peut être autonome dans ce dernier cas. Si l'agent peut être autonome, c'est qu'il forme lui-même ses attitudes supérieures par un processus d'identification : il se construit lui-même selon le programme qu'on lui a implanté, et donc, les désirs qu'il accepte constitueront son identité et lui seront attribuables par ce fait. Ce qu'il faut comprendre avec l'approche de Frankfurt, c'est que le processus d'identification ne consiste pas en l'adoption d'une conception de soi, en un choix concernant la direction à donner à sa vie – comme c'est le cas chez Dworkin. Pour Frankfurt, le processus d'identification consiste en un processus de construction de son identité. Une fois l'identification faite, on est alors constitué d'une certaine façon et c'est ce qui fait qu'une action ou un désir nous est attribuable.

On se souvient que la contribution principale de Christman à ce débat est la révision qu'il fait de la critique de Friedman. Cette révision consistait en une critique de l'interprétation ontologique de Friedman, mais aussi en une révision du cas de la femme aux désirs réfractaires. La première question n'a pas besoin d'être discutée davantage, et la seconde question sera discutée un peu plus loin. Mais une autre contribution de Christman consiste en sa critique du concept d'identification complète. On peut traiter cette critique de façon similaire à celle de Dworkin. La critique de Christman se basait sur le cas de la personne ayant été manipulée à désirer manger des fraises et à désirer désirer manger des fraises. Christman ajoutait que cette personne était manipulée de telle sorte qu'elle ne pouvait se souvenir du processus de manipulation. Sa décision de ne plus reconsidérer son identification (par laquelle est effectuée l'identification complète) était alors influencée par la manipulation et l'oubli d'information. Ce cas n'ajoute cependant rien de pertinent : la décision, qu'elle soit celle d'inclure un désir ou celle d'arrêter le processus de régression, ne devient pas externe parce qu'elle est influencée par la manipulation.

En traitant la question de l'externalité, j'ai expliqué pourquoi une décision ne peut être externe. Cette idée, qui permet de répondre à la critique de Christman, venait aussi

directement répondre à la critique de Meyers selon laquelle les décisions seraient tout aussi susceptibles d'être externes que le sont les désirs.

Le cas présenté par Thalberg peut être traité de façon similaire à un des cas de manipulation, puisque la distinction entre cette forme de manipulation et la socialisation oppressive est négligeable : la socialisation a le même effet, puisqu'elle effectue en quelque sorte l'implantation d'un « programme » chez la personne. Mais le cas de la femme servile présenté par Thalberg mérite qu'on s'y arrête. J'ai défendu l'idée selon laquelle l'autonomie, pour Frankfurt, consiste en une disposition à se constituer en accord avec sa conception de soi. La question à poser avec la femme servile est celle de savoir si elle est en mesure de se constituer en accord avec sa conception de soi, et non celle de savoir si le choix qu'elle fait de cette conception de soi est autonome. Frankfurt ne verrait probablement aucune raison pour exclure le cas de la femme servile du domaine de l'autonomie, dans la mesure bien sûr où elle développe les désirs et les attitudes nécessaires à la réalisation de sa conception de soi. Mais peut-être est-ce que le choix de cette femme est problématique, parce qu'il serait peu probable qu'elle développe de telles attitudes ? Je reviendrai à cette idée en traitant le cas de la femme aux désirs réfractaires.

La critique de Friedman mérite qu'on s'y arrête plus longuement. Deux questions seront abordées. D'abord, l'analyse de Friedman présentait différentes possibilités pour expliquer le statut spécial que les approches hiérarchiques accordent au processus d'identification. Je présenterai encore ces possibilités, celle qui est favorisée par Frankfurt, et ce que dirait Frankfurt concernant le problème que cette solution pose. Ensuite, Friedman présentait le cas de la femme qui s'identifie à son désir de faire le ménage, mais qui présente des attitudes réfractaires. Je présenterai, dans un deuxième temps, l'analyse que Frankfurt ferait de ce cas.

Friedman soutenait que les désirs de premier niveau sont autonomes si les attitudes supérieures (ou la réflexion critique par laquelle elles sont formées) sont elles-mêmes autonomes ou si elles ont la capacité de conférer une autonomie sans être elles-mêmes autonomes. D'abord, il faut spécifier ce qui est ici en question pour Friedman : l'origine causale de ces attitudes ou de ce processus. Pour celle-ci, le processus d'identification ne doit pas être causalement influencé de telle sorte qu'il devienne externe à la personne. Mais, on ne saurait trop le répéter, l'origine causale d'une identification importe peu.

En laissant de côté cette question, on peut encore se demander laquelle des deux solutions est favorisée par Frankfurt. La première option serait de dire que l'identification (décisive) est autonome; la deuxième option que cette identification n'est pas autonome, mais qu'elle a la capacité de conférer une autonomie aux désirs de premier niveau. La première solution semble favorisée par Frankfurt, puisqu'il considère que l'acceptation d'une identification décisive va de soi : on ne peut rejeter une telle décision. Frankfurt parle de l'effet de résonance : l'identification décisive « résonne » au niveau supérieur. C'est dire alors qu'elle acquiert son autonomie de la même façon qu'elle la confère.

Friedman présentait aussi le cas de la femme qui s'identifie à son désir de faire le ménage, mais qui a des désirs et des attitudes réfractaires. Cette femme semble être, pour Friedman, une femme qui fait le choix d'être le genre de personne à désirer faire le ménage. Par cette identification, elle adopte une conception de soi; elle donne une direction à sa vie. Comme on l'a vu, Frankfurt ne conçoit pas ainsi le processus d'identification. Ce qui joue un tel rôle pour Frankfurt, c'est la décision qu'on prend de se dévouer à quelque chose.

On peut dire alors que la femme de l'exemple de Friedman prend la décision de se dévouer au ménage : elle veut développer une certaine disposition attitudinale grâce à laquelle elle sera en mesure de guider son action de faire le ménage. Le problème alors, c'est qu'elle ne parvient pas à développer cette disposition attitudinale : elle a de forts désirs réfractaires. Cela signifie alors qu'elle ne parvient pas à avoir la motivation qu'elle a décidé d'avoir, ou qu'elle y parvient seulement en faisant de grands efforts. Dans le premier cas, elle n'est simplement pas autonome – ou elle est autonome de manière très sporadique. Dans le second cas, elle est autonome, mais au coût de grands efforts. Le problème est alors qu'elle n'arrive pas à rendre effective une décision qu'elle a prise : elle n'est pas dévouée au ménage. Pour reprendre les mots de Frankfurt, lorsqu'il discute le cas du jeune homme de l'exemple de Sartre : « [she] might discover that [she] does not have and that [she] does not subsequently develop the feelings, attitudes, and interests constitutive of the sort of person which [her] decision has committed [her] to being. »<sup>180</sup> Frankfurt a donc, avec son approche hiérarchique et les considérations connexes sur le dévouement, les outils conceptuels pour rendre compte de ce cas.

---

<sup>180</sup> Frankfurt, 1982, p. 85.

En discutant le cas de la femme servile, je disais que celui-ci pourrait poser problème dans la mesure où il ne serait pas possible pour cette femme de développer les attitudes nécessaires à la réalisation de la conception qu'elle a d'elle-même. Ce cas serait similaire à celui de la femme aux désirs réfractaires, qui n'a manifestement pas su développer ces attitudes. Frankfurt traite la question de la valeur des choses en lien avec la possibilité de se dévouer à celles-ci. Frankfurt stipule d'abord que l'activité de se dévouer à quelque chose confère une valeur à la chose à laquelle on se dévoue : « caring about something makes that thing important to the person who cares about it »<sup>181</sup>. En se dévouant à quelque chose, on rend donc cette chose importante pour nous. Mais cela ne signifie pas qu'on ne peut juger la valeur d'une chose à laquelle une personne se dévoue. Pour évaluer si une chose vaut la peine qu'on s'y dévoue, Frankfurt précise qu'on doit considérer s'il est possible de se dévouer à cette chose, et à quel degré cela est possible :

What makes it more suitable, then, for a person to make one object rather than another important to himself? It seems that it must be the fact that it is *possible* for him to care about the one and not about the other, or to care about one in a way which is more important to him than the way in which it is possible for him to care about the other.<sup>182</sup>

Avec ces idées, on peut alors faire une évaluation du cas de la femme qui décide de se dévouer au ménage mais qui a des désirs réfractaires ou du cas de la femme servile qui décide de se dévouer au service des autres. On peut dire que celles-ci ne seront probablement pas dévouées, ou qu'elles le seront en faible partie, mais qu'elles pourraient certainement être plus dévouées à autre chose, ce qui fait des choses auxquelles elles se dévouent des choses qui n'en valent pas, ou qui en valent peu, la peine.

L'analyse de Friedman présentait certains problèmes que j'ai abordés plus tôt. On pourrait maintenant se demander si l'approche de Frankfurt se bute à ces mêmes problèmes. Le premier problème était illustré par le cas de l'étudiante qui a une aversion à prendre la parole en classe. Ce cas démontrait qu'une évaluation de bas en haut, comme celle suggérée par Friedman, peut être tout aussi problématique si elle prend comme référence des désirs encore plus fortement influencés par la socialisation. Que dire de ce cas avec le modèle théorique de Frankfurt ? D'abord, on doit dire que l'étudiante prend la décision de se dévouer

---

<sup>181</sup> Frankfurt, 1982, p. 92

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 94.

à un rôle de participante active : elle veut développer une disposition attitudinale qui lui permettra d'accomplir l'action de prendre la parole en classe. Mais elle ne parvient pas à rendre effective cette décision : elle ne peut développer les attitudes nécessaires pour accomplir l'action en question. Ce qu'elle fait alors, c'est qu'elle adopte une nouvelle conception de soi. Pour reprendre les termes de Frankfurt de manière un peu différente, elle abandonne une conception de soi « idéale », pour une conception de soi plus réaliste<sup>183</sup>. Elle prend donc une nouvelle décision, qui est celle de se dévouer à un rôle d'auditrice. Elle sera alors autonome puisqu'elle parviendra à guider la séquence d'action que sa nouvelle décision commande.

Mais lorsqu'on tente d'évaluer la chose à laquelle l'étudiante se dévoue, on est placé devant le problème qu'on doit valoriser davantage son rôle d'auditrice que son rôle de participante active, puisque l'étudiante a la possibilité de se dévouer davantage à ce premier rôle. Si l'approche de Frankfurt se montre problématique lors de l'analyse de ce cas, ce n'est pas concernant la notion d'autonomie, mais concernant celle de la valeur des choses qui est une considération externe à son approche hiérarchique. On ne peut traiter cette question en détail, laquelle dépasse de toute façon le cadre de cette étude<sup>184</sup>.

Christman présentait une version modifiée du cas de la femme aux désirs réfractaires : celle de la femme qui parvient à faire disparaître ses désirs réfractaires en usant de discipline, méthode elle-même causée par manipulation. Le problème avec ce cas était que la femme parvient à intégrer ses désirs et ses principes supérieurs, même si elle est manipulée et que sa réflexion critique est influencée par la socialisation. Avec le modèle théorique de Frankfurt, on peut dire que cette femme a pris la décision de se dévouer au ménage et qu'en premier lieu elle ne parvient pas à développer les attitudes nécessaires pour rendre effective sa décision. Ensuite, grâce à l'intervention du manipulateur, elle parvient à développer ces attitudes et à faire disparaître celles qui nuisaient à la réalisation de sa décision. Cette femme serait autonome selon l'approche hiérarchique de Frankfurt, puisqu'elle parvient maintenant à réaliser la conception qu'elle a d'elle-même. (Je suppose évidemment que l'effet de l'action du

---

<sup>183</sup> Voir Frankfurt, 1976, p. 63-64, où celui-ci discute la question des conceptions de soi « idéales » opposées à des conceptions disons « réalistes ».

<sup>184</sup> La question de la valeur des choses auxquelles on se dévoue est une question connexe à celle de la neutralité du contenu des désirs. Une étude de cette question devrait notamment prendre en compte la critique des théories substantives qui reprochent aux approches hiérarchiques (entre autres) leur neutralité à l'égard du contenu. Voir notamment : Wolf, 1987; Benson, 1991 et 1994; Stoljar, 1999.



manipulateur consiste en l'implantation d'un « programme » – la discipline – et non en l'implantation constante d'états conatifs.) Ces considérations, comme on l'a vu, ne posent pas problème pour l'approche hiérarchique de Frankfurt, dans la mesure où on garde en tête le sens que prend son concept d'autonomie. Mais on peut aussi dire qu'avec l'intervention du manipulateur, la chose à laquelle la femme se dévoue (le ménage) prend davantage de valeur, puisqu'avec cette intervention elle peut se dévouer davantage à celle-ci. Il semble insensé de soutenir que la valeur d'une chose est augmentée parce qu'un manipulateur intervient. Encore ici, ces considérations semblent indiquer un problème avec le concept de valeur.

### 3.5– Conclusion

Dans ce troisième chapitre, j'ai d'abord traité la question du processus d'identification afin de répondre à la critique présentée dans le chapitre précédent. Une analyse textuelle m'a conduit à soutenir que, pour Frankfurt, lorsqu'on évalue nos désirs, on considère s'ils sont conformes à sa conception de soi. Cette lecture s'oppose à une interprétation qui concevrait le processus d'identification comme l'adoption d'une conception de soi, comme un choix concernant la direction à donner à sa vie. Lorsqu'on évalue nos désirs, pour Frankfurt, on évalue plutôt s'ils permettent de réaliser la conception qu'on a de soi-même.

L'évaluation qui participe au processus d'identification de l'approche hiérarchique de Frankfurt peut donc être opposée à une évaluation qui consiste à considérer la personne qu'on veut être. Ce qui distingue ces deux formes d'évaluation, c'est leur façon d'appréhender les désirs : lorsqu'on réfléchit au type de personne qu'on veut être, on prend pour objet un désir-type, c'est-à-dire un désir dans son caractère général; lorsqu'on évalue la conformité d'un désir à l'égard de sa conception de soi, on appréhende un désir-particulier, c'est-à-dire un désir dans sa situation temporelle et spatiale.

Ce double processus d'évaluation trouve sa justification dans le domaine spécifique de l'action que propose d'étudier Frankfurt : celle de l'action autonome particulière. L'approche de Frankfurt s'avérerait alors mieux outillée pour rendre compte de ce domaine de l'action que celle de Dworkin. Je soutenais aussi qu'il n'est pas nécessaire, pour expliquer l'action autonome particulière, de joindre une approche hiérarchique comme celle de Dworkin à celle de Frankfurt, mais qu'un tel ajout pourrait être nécessaire pour rendre compte du phénomène

de l'autonomie. L'approche hiérarchique de Frankfurt, à elle seule, s'avère incapable de rendre compte de l'adoption autonome d'une conception de soi.

Et finalement, la distinction entre les deux formes d'évaluation m'a conduit à penser le processus d'identification non comme une réflexion critique, mais comme un processus par lequel on porte une attention critique à nos désirs.

Cette interprétation du processus d'identification m'a permis de soulever une intuition différente quant à l'origine causale de l'identification : il semble que lorsqu'un individu effectue l'identification à un désir, même si celle-ci est le produit de la socialisation ou de la manipulation, cette identification rend l'individu responsable et autonome. On peut expliquer cela en rappelant que le processus d'identification consiste en un processus de construction de son identité (et non en un processus par lequel on adopte une conception de soi), et que lorsqu'on accepte un désir, on accepte d'être constitué par ce désir – ce désir est alors nécessairement le sien.

Cette idée est supportée par une certaine façon de conceptualiser l'externalité : les désirs, les décisions ou les attitudes sont externes lorsqu'on prend la décision de les exclure – et non lorsqu'ils sont causés de façon « externe ». Il semble alors qu'une décision ne puisse être externe, puisqu'il est insensé de prendre la décision d'exclure une décision.

Ces idées sur l'externalité m'ont conduit à revoir le problème de la régression tel qu'il est souvent présenté. Ce problème se pose non pas parce qu'une attitude supérieure peut être influencée par des causes externes comme la manipulation ou la socialisation, mais parce que l'identification à un désir peut être incomplète. Cela se produit dans les cas d'ambivalence et dans les cas d'incertitude. Dans ces cas, la solution présentée par Frankfurt est celle de l'identification décisive : pour être autonome, l'agent doit prendre la décision de stopper le processus de régression et d'adopter une identification plutôt qu'une autre, et cela, pour des motifs pratiques. En prenant la décision d'adopter une identification à un désir, on le fait pour certaines raisons, et donc cette décision n'est pas prise avec indifférence.

Avec ces considérations, on peut dire que la personne qui agit suivant un désir auquel elle s'identifie est autonome, et cela, même si l'identification à ce désir est influencée par la manipulation ou la socialisation. Cette idée vient répondre aux critiques de Dworkin, Christman et Thalberg. Pour répondre à Meyers, il suffit de réitérer les considérations précédentes sur la décision. Dans les termes de Friedman, on peut dire que pour Frankfurt le

processus d'identification est lui-même autonome, et c'est pourquoi il peut conférer une autonomie aux désirs. De plus, Frankfurt, avec son concept de dévouement, peut faire une analyse intuitivement juste du cas de la femme aux désirs réfractaires : celle-ci prend la décision de se dévouer au ménage, mais sans parvenir à rendre effective cette décision, puisqu'elle n'a pas su développer les désirs et les attitudes nécessaires pour cela. Toutefois, les deux cas présentés contre Friedman – celui de l'étudiante dévouée à son rôle d'auditrice et le cas révisé de la femme aux désirs réfractaires – semblent annoncer certains problèmes avec l'approche de Frankfurt qui concernent la question de la valeur.

## **Conclusion : L'approche hiérarchique de Frankfurt comme modèle théorique pour penser l'effet de la socialisation oppressive sur l'agentivité féminine ?**

Au terme de cet essai, on peut maintenant dire que l'approche hiérarchique de Frankfurt résiste mieux qu'on l'a souvent affirmé à la critique féministe de l'autonomie du processus d'identification. Une première étape dans la démonstration de cette idée consistait à exposer l'approche hiérarchique de Frankfurt. J'ai démontré que l'approche hiérarchique de Frankfurt subit une modification essentielle en 1978 : Frankfurt donne d'abord une explication *causale* de l'action libre et faite avec liberté de la volonté, pour ensuite donner une explication *structurale* de l'action autonome. Le concept central qui permet ce passage est le concept de guidance (*guidance*) : la relation entre les désirs et l'action (et plus tard entre les désirs de premier et de deuxième niveau) n'est plus pensée comme une relation causale, mais comme une relation de guidance.

Cette révision de l'approche hiérarchique de Frankfurt devait être marquée, et l'importance du concept de guidance soulevé, afin de bien expliciter en quoi consiste le processus d'identification et quel est le rôle du concept de dévouement (*caring*). Lorsqu'on guide une action, on évalue si elle permet de réaliser une séquence d'action; lorsqu'on guide un désir, on évalue s'il permet de réaliser une séquence de motivation. Avec ces idées, je pouvais alors soutenir que l'évaluation qui a lieu lors du processus d'identification ne consiste pas en l'adoption d'une conception de soi, mais une évaluation de la conformité d'un désir (spécifique) à l'égard d'une séquence de motivation ou de sa conception de soi. Ce processus d'identification est un processus par lequel on a une *conscience critique* de nos désirs.

Par ailleurs, le concept de guidance permet de comprendre le concept de dévouement qui lui est lié : être dévoué à quelque chose, c'est guider son action en rapport à cette chose. Prendre la décision de se dévouer à quelque chose, c'est donc prendre la décision d'accepter une certaine disposition attitudinale par laquelle notre action sera guidée. C'est donc décider de construire son identité d'une certaine manière. Prendre une telle décision, c'est adopter une certaine conception de soi, c'est donner une direction à sa vie. Le concept de dévouement permet de rendre compte des constances attitudinales d'une personne et donc de son identité – ce que ne fait pas l'approche hiérarchique.

Avec ces considérations, j'ai été en mesure de répondre à deux des critiques qui sont parmi les plus problématiques : la critique de la socialisation et celle de la régression. Le problème de la socialisation soulève la question de l'origine causale du processus d'identification : l'identification, soutiennent les critiques, peut être elle aussi causée de façon « externe », et ainsi elle ne peut garantir l'appropriation d'un désir. J'ai d'abord défendu l'idée selon laquelle l'origine causale d'une identification effectuée par une personne importe peu pour déterminer son autonomie. La raison est que le processus d'identification consiste en un processus de construction de son identité, et, une fois un désir accepté, il appartient à la personne parce qu'il supporte son identité – et cela, peu importe l'origine causale de cette acceptation. Une personne peut donc être autonome même si elle est influencée dans la construction de son identité. Il faut ici se rappeler qu'être autonome, pour Frankfurt, c'est être disposé à réaliser (de manière consciente) la conception qu'on a de soi-même : que cette conception de soi soit adoptée sous l'influence des autres ne change rien à la possession de cette disposition.

Penser l'évaluation comme une évaluation de la conformité de ses désirs à l'égard de sa conception de soi permet aussi de réinterpréter le problème de la régression. Ce problème survient lorsqu'une personne est incertaine de l'évaluation d'un désir ou lorsqu'elle a adopté deux conceptions de soi qui donnent des évaluations opposées. Dans ces circonstances, et seulement dans celles-ci, une personne est amenée à réserver sa décision d'inclure un désir, et pourrait vouloir rejeter ou accepter cette décision elle-même. Une décision prise avec réserve peut donc être externe – puisque, rappelons-le, une chose est externe lorsqu'on la rejette. Une décision prise *sans* réserve n'est pas sujette à l'externalité puisqu'il est insensé de penser le rejet de celle-ci : elle est faite dans la certitude qu'il s'agit de la bonne chose à faire. Pour résoudre le problème de la régression, Frankfurt élabore donc ce concept d'identification complète qui ne pose pas de problème de régression puisque cette identification ne peut être externe.

On peut alors conclure qu'une mécompréhension de l'approche hiérarchique de Frankfurt semble être à l'origine de la critique féministe de l'autonomie du processus d'identification : on pense l'approche de Frankfurt comme celle de Dworkin (celle de 1976), comme une approche où le processus d'identification consiste en un processus de réflexion critique par lequel on réfléchit au type de personne qu'on veut être. Mais est-ce dire que cette

critique féministe est complètement impertinente ? Le problème avec cette critique, c'est qu'elle vise au mauvais endroit : elle concerne un processus qui ne participe pas, pour Frankfurt, à l'approche hiérarchique. Cette critique concerne le processus par lequel on décide de se dévouer à quelque chose. Le problème alors, c'est que Frankfurt n'élabore pas une théorie pour rendre compte du choix autonome qu'une personne peut faire de sa conception de soi. On peut alors, tout au plus, reprocher à la théorie de Frankfurt d'être insuffisante pour rendre compte du phénomène de l'autonomie.

Dans cette étude, j'ai insisté sur l'insuffisance de l'approche hiérarchique de Frankfurt. Cette théorie se montre insuffisante pour rendre compte du phénomène de l'autonomie, puisqu'elle ne peut rendre compte du choix que quelqu'un fait du type de personne qu'il veut devenir, et en particulier des choix qui sont le produit de la socialisation oppressive. Mais mon avis est aussi, et surtout, qu'une autre perspective peut être prise sur l'approche de Frankfurt à l'égard du problème de la socialisation féminine. Pour conclure ce travail, j'aimerais alors poser l'hypothèse suivante : l'approche de Frankfurt peut rendre compte d'un certain effet de la socialisation oppressive sur l'agentivité.

Comme le soutiennent Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar, les féministes ont cherché à comprendre l'effet des contextes sociaux oppressifs sur l'agentivité féminine : « Feminists have been particularly concerned ... with attending to and analyzing oppressive social contexts and their effects on agents. »<sup>185</sup> On considère en général que la théorie de Frankfurt est incapable de saisir cet effet, puisqu'elle semble nier le problème de la socialisation : « hierarchical theories either ignore the issue of socialization altogether or tend to assume that the higher-level self somehow transcends the influence of socialization to which the rest of the self is subject. »<sup>186</sup> Dans cette étude, j'ai montré les raisons pour lesquelles Frankfurt rejette le problème de la socialisation sur le processus d'identification. Mais cela ne signifie pas qu'on ne puisse penser l'effet de la socialisation oppressive autrement que comme influence sur le processus d'identification.

Ce qu'on peut alors défendre, c'est que la socialisation oppressive a comme effet de rendre les personnes qui subissent son influence moins aptes à réaliser la conception qu'elles

---

<sup>185</sup> Mackenzie et Stoljar, 1999, p. 12.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 15.

ont d'elles-mêmes, donc moins autonomes. La socialisation oppressive aurait comme effet de nuire au dévouement de ces personnes. Cette idée peut être démontrée si l'on suppose que la socialisation oppressive a comme effet non seulement de diriger les personnes dans certaines voies (encourager les femmes à devenir mères au foyer par exemple), mais aussi de nuire aux personnes qui veulent poursuivre d'autres avenues. On peut illustrer cette idée en reprenant l'exemple de l'étudiante qui prend la décision de se dévouer à un rôle de participante active.

On considère souvent que la socialisation féminine entraîne les femmes à se percevoir comme un objet de désir pour les hommes. Si cette socialisation a pour effet de diriger les femmes dans cette voie, notamment en encourageant la formation d'un désir de prendre soin de son apparence, on peut aussi poser l'hypothèse que cette socialisation a pour effet de nuire à la poursuite de voies alternatives. En effet, on entendra souvent des formules comme « sois belle et tais-toi » qui représentent cette opposition : on encourage les femmes à se percevoir comme un objet de désir pour les hommes, tout en décourageant leur participation active. L'étudiante ainsi socialisée aura probablement développé une aversion à prendre la parole en classe. Le problème que présente alors cette socialisation, c'est qu'elle entraîne l'étudiante à former des attitudes réfractaires qui l'empêcheront de se dévouer à la chose à laquelle elle avait décidé de se dévouer. Alors, elle ne sera pas autonome, ou elle sera moins autonome qu'une personne qui n'aurait pas subi cette socialisation : elle sera plus difficilement capable de poursuivre la conception qu'elle a d'elle-même. L'hypothèse est alors la suivante : les personnes qui subissent l'influence de la socialisation oppressive auront plus de difficulté à poursuivre une conception de soi qui va à l'encontre de ce que cette socialisation prescrit.

Si la théorie de Frankfurt permet de comprendre un certain effet de la socialisation oppressive sur l'agentivité, elle s'avère cependant problématique concernant la question de la valeur. Si l'on suit les propos de Frankfurt, on doit alors valoriser, dans l'exemple de l'étudiante, davantage son rôle d'auditrice que son rôle de participante active, parce que cette étudiante pourrait se dévouer davantage à ce premier rôle. D'un point de vue politique, ces considérations peuvent avoir un effet très peu souhaitable : on perpétue les formes de socialisation oppressive en se conformant à celles-ci. En effet, on peut dire qu'en général les personnes auront plus de facilité à poursuivre les voies suggérées par la socialisation puisqu'elles ne seront pas découragées dans cette poursuite. En recommandant aux personnes de poursuivre de telles voies, on donne raison à cette socialisation et on décourage les efforts

pour changer les choses. Vraisemblablement, cela aura pour effet de perpétuer cette socialisation.

Si la question de la valeur semble ici poser problème, cette question a soulevé, depuis un long moment, plusieurs critiques qu'il importerait alors d'étudier. Susan Wolf et Paul Benson, qui défendent des théories substantives de l'autonomie, figurent notamment parmi les critiques de cette question. On considère en général l'approche de Frankfurt comme étant neutre à l'égard du contenu : une personne est autonome dans la mesure où les conditions procédurales sont remplies (où cette personne s'identifie de façon complète à un désir). Wolf suggère qu'une approche purement procédurale serait problématique puisqu'une personne qui ne serait pas capable de distinguer le bien et le mal devrait être tenue responsable de son action<sup>187</sup>. Elle donne l'exemple de JoJo, qui a été socialisé de manière telle qu'il ne peut faire la distinction entre le bien et le mal. Si JoJo s'identifie à un désir de tuer quelqu'un, il ne serait pas responsable de son action, pour Wolf, puisqu'il ne serait pas capable de distinguer le bien du mal.

Paul Benson adopte un point de vue similaire lorsqu'il pose comme critère substantif l'estime de soi<sup>188</sup> : une personne, pour être autonome ou libre, doit avoir le sens de sa valeur comme agent. Sans une telle estime de soi, les agents ne feraient pas pleinement usage de leur capacité à agir de façon autonome. Ce critère limite alors le contenu des désirs : on devrait exclure tout désir qui est incompatible avec l'estime de soi. Tout comme Wolf, Benson rejette donc la position purement procédurale de Frankfurt.

Ces considérations sur le contenu des désirs et sur la valeur des choses conduisent vers de nouvelles questions qui pourraient faire l'objet d'une étude à elles seules. Je ne peux ici que survoler tout un champ d'étude et ouvrir une nouvelle discussion.

---

<sup>187</sup> Voir Wolf, 1987.

<sup>188</sup> Voir Benson, 1994.



## Bibliographie

- Anscombe, G.E.M. (1957). *Intention*, Oxford: Basil Blackwell.
- Benson, Paul (1991). « Autonomy and Oppressive Socialization », *Social Theory and Practice*, vol. 17, pp. 385-408.
- (1994). « Free Agency and Self-Worth », *Journal of philosophy*, vol. 91, p. 650-668.
- Benn, S. I. (1975-6). « Autonomy and the Concept of a Person », *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXVI, pp. 109-30.
- Buss, Sarah et Lee Overton (dir.) (2002). *Contours of Agency: Essays on Themes from Frankfurt*, Cambridge: MIT Press.
- Christman, John (1987). « A Defense of the Split-Level Self », *Southern Journal of Philosophy*, vol. 25, no. 1, pp. 281-293.
- (1991). « Autonomy and Personal History », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 21, pp. 1-24.
- (2005). «Procedural Autonomy and Liberal Legitimacy», dans J. S. Taylor (dir.), *Personnal Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cuypers, Stefaan (2000). « Autonomy Beyond Voluntarism: In Defense of Hierarchy Self », *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 30, No. 2, pp. 225-256
- Davidson, Donald (1963). « Actions, Reasons, and Causes », *The Journal of Philosophy*, Vol. 60, No. 23, pp. 685-700.
- (1970). « Mental Events », dans L. Foster et J. W. Swanson (dir.), *Experience and Theory*, London: Duckworth.
- Dworkin, Gerald (1970). « Acting Freely », *Noûs*, vol. 4, no. 4, pp. 367-383.
- (1976). « Autonomy and Behavior Control », *The Hastings Center Report*, vol. 6, no. 1, pp. 23-28.
- (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*, New-York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry (1969). « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », dans H. Frankfurt, *ICA*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1971). « Freedom of the Will and the Concept of a Person », dans H. Frankfurt, *ICA*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975). « Three Problem of Action », dans H. Frankfurt, *ICA*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1976). « Identification and Externality », dans H. Frankfurt, *ICA*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1978). « The Problem of Action », dans H. Frankfurt, *ICA*, Cambridge: Cambridge University Press.

- (1982). « The Importance of What We Care About », *ICA*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1987). « Identification and Wholeheartedness », dans H. Frankfurt, *ICA*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988). *The Importance of What We Care About (ICA)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992). « The Faintest Passions », dans H. Frankfurt, *NVL*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993). « Autonomy, Necessity and Love », dans H. Frankfurt, *NVL*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999). *Necessity, Volition and Love (NVL)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). « Reply to Michael E. Bratman », dans S. Buss et L. Overton. *Contours of Agency: Essays on Themes from Frankfurt*. Cambridge: MIT Press.
- (2004). *The Reasons of Love*, Princeton et Oxford: Princeton University Press.
- (2006). *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*, Stanford: Stanford University Press.
- (2006b). *Les raisons de l'amour*, trad. Danielle Dubroca et Angelo Pavia, Belval : Circé.
- Friedman, Marilyn (1985). « Moral Integrity and the Deferential Wife », *Philosophical Studies*, vol. 47, no. 1, pp. 141-150.
- (1986). « Autonomy and the Split-Level Self », *Southern Journal of Philosophy*, vol. 24, no. 1, pp. 19-35.
- (1997). « Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique », dans D. T. Meyers (dir.), *Feminists Rethink the Self*, Boulder: Westview Press.
- Goldman, Alvin I. (1970). *A Theory of Human Action*, Princeton: Princeton University Press.
- Meyers, Diana (1989). *Self, Society, and Personal Choice*, New-York: Colombia University Press.
- Mackenzie, Catriona et Stoljar, Natalie (1999). « Introduction. Autonomy Refigured », dans C. Mackenzie et N. Stoljar (dir.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Nedelsky, Jennifer (1989). « Autonomy and social relationships: sources thoughts and possibilities », *Yale journal of law and feminism*, pp. 7-36.
- Shoemaker, David (2003). « Caring, Identification, and Agency », *Ethics*, no. 114, pp. 88-118.
- Stoljar, Natalie (1999). « Autonomy and the Feminist Intuition », dans C. Mackenzie et N. Stoljar (dir.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford: Oxford University Press.
- (2013). « Feminist Perspectives on Autonomy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/feminism-autonomy/>>.

- Stump, Eleonore (1988). « Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will », *The Journal of Philosophy*, vol. 85, no. 8, pp. 395-420.
- Taylor, James Stacey (2005). « Introduction », dans J. S. Taylor (dir.), *Personal Autonomy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Thalberg, Irvin (1985). « Socialization and Autonomous Behavior », *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 28, pp. 21-37.
- Velleman, David (2000). « What Happens When Someone Acts? », dans D. Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- (2002). « Identification and Identity », dans S. Buss et L. Overton, *Contours of Agency: Essays on Themes from Frankfurt*, Cambridge: MIT Press.
- Watson, Gary (1975). « Free Agency », *Journal of philosophy*, vol. 72, pp. 205-220.
- (1987). « Free Action and Free Will », *Mind*, New Series, Vol. 96, No. 382, pp. 145-172.
- Wetzel, Linda (2011). « Types and Tokens », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/types-tokens/>>.
- Wolf, Susan (1987). « Sanity and the Metaphysics of Responsibility », dans F. Schoeman (dir.), *Responsibility, Character, and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.

